

الإسلام

في مواجهة

تيارات الفكر الغربي المعاصر

(١)

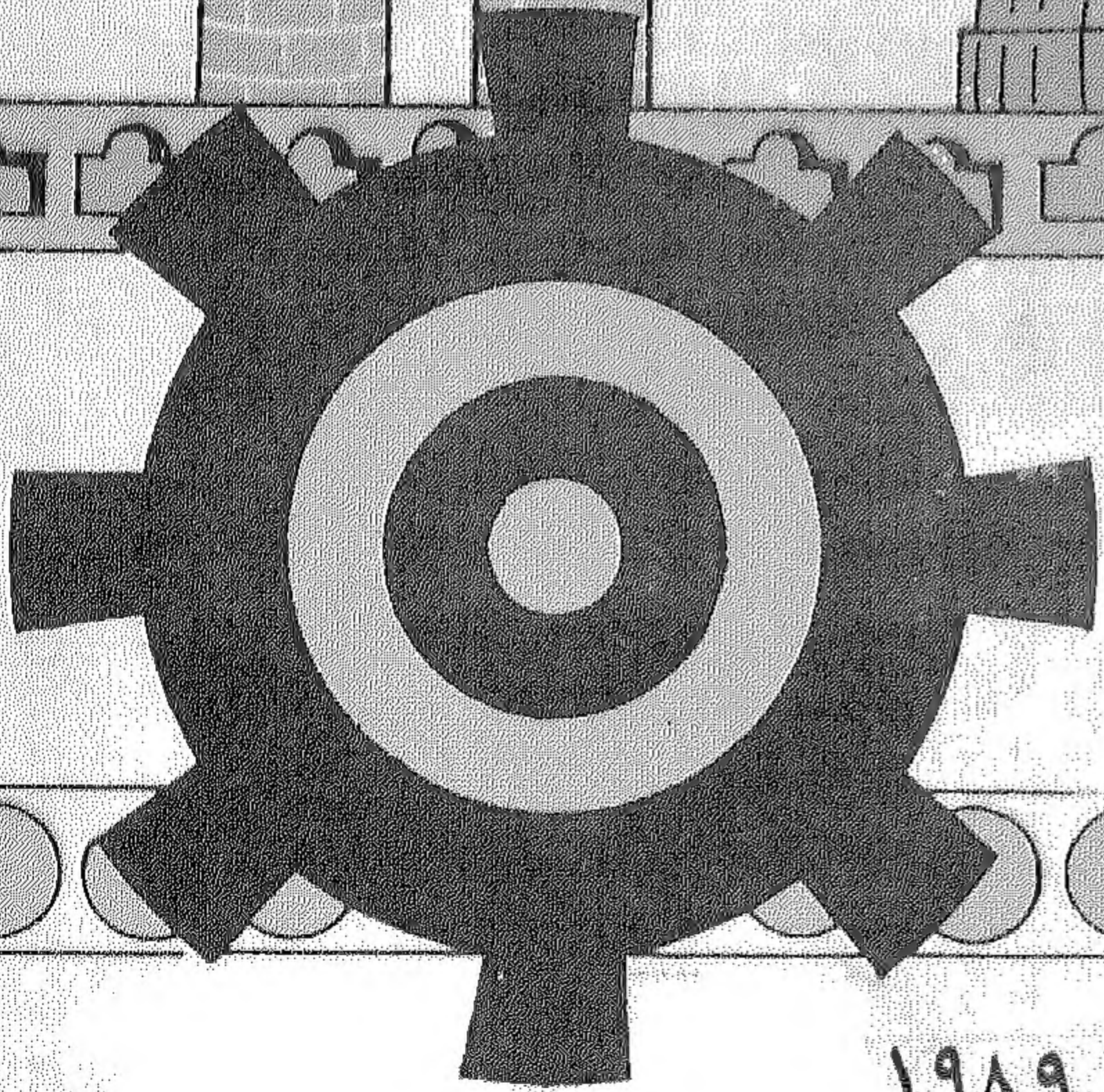
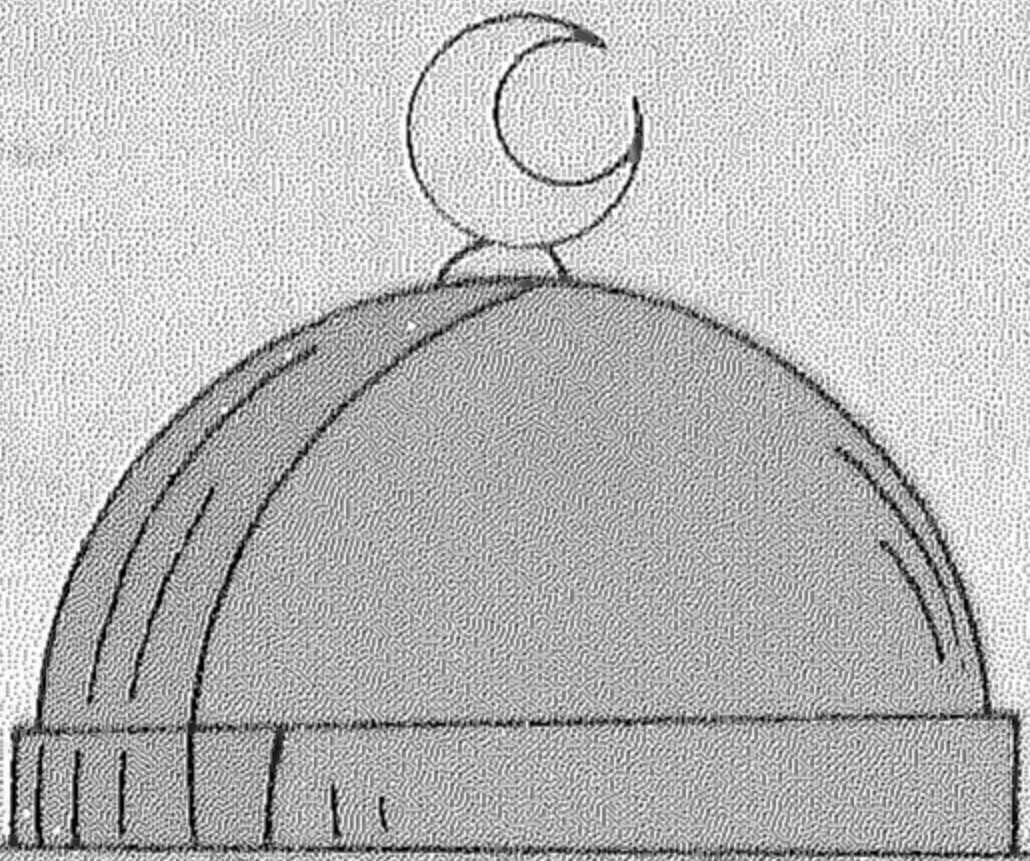
موقف الإسلام من الماركسية

تأليف

الدكتور/ محمد علي أبو ريان

أستاذ الفكر الفلسفي

جامعة الإسكندرية



0119778

١٩٨٩

دار المعرفه الجامعيه
مشاريع سوتر - الانايطه - الاسكندريه

الإسلام الآن

في مواجهة

فتيات الفكر الغربي المعاصر

موقف الإسلام من الماركسية^(١)

الدكتور محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت
ومديرية الآداب ورئيس قسم الفلسفة سابقاً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير عام

الأمر الذي لا شك فيه أن ظاهرة الانتشار الثقافي تعد من أهم العوامل ذات التأثير البالغ في نقل الحضارات واتصالها وتربطها بين الشعوب منذ أقدم عصور التاريخ.

ولقد عانى علماء الأنثروبولوجيا جهداً كبيراً في سبيل العثور على مجتمع أو قبيلة منعزلة تماماً عن العالم بحيث تخرج عن الانساق المكتشفة في نطاق الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية الماصرة.

وانطلاقاً من هذه المقدمة العلمية يتعين التسليم بصحة عمليات التأثير المتبادل بين الشعوب عبر تاريخ البشرية الطويل ، وأن نعرف أن فصل السابق على اللاحق لا يمكن أن يكون موضع جحود أو نكران ، ولقد استأد العرب من الحضارات المجاورة لهم سواء كانت يونانية أم فارسية ، وكان ذلك على المستويين العقلي والمادى : فمن الروم أى اليونانيين إستفادوا الثقافة العقلية المتقدمة من فلسفة وعلم ، ومن الفرس أخذوا مظاهر الابهة السياسية وعظمة الملك وتنظيم الإدارة وحشد الجيوش الجرادة المدججة بالسلاح :

ولم يلبث العرب المسلمون أن وعوا درس الحضارتين الفارسية واليونانية حتى استقامت لهم أسباب العزة والمنعة والمجد بفضل الإسلام دين الفطرة وكلمة الله في الأرض ، واندفعت أعلام الحضارة الإسلامية المظفرة تبشر بالدعوة الجديدة وترسى دعائم حضارة ثابتة الأركان بدون ضغط أو إرهاب ، تحمل شعار

« لا إكراه في الدين » ، وجادلهم بالتي هي أحسن ، وكذلك ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المساواة بين المسلمين فلا امتياز لأحد دم على الآخر إلا بالتقوى »

هذه الإشرقة الوضاعة من مشكاة نور السماء ، تكشف أضواؤها الباهرة في عصر كان العبيد فيه مجرد وسائل وأدوات تخدم إقتصاد الشعوب ، وتستغل من أجل السادة وحياتهم المرفهة دون رحمة أو شفقة أو عدالة أرضية أو سماوية .

وكان الغرب إبان عصر الإنارة الإسلامية الذي بدأ مع الدولة الأموية ، واستمر إلى فترة متأخرة قليل غزو التتار لبغداد - بقطع النظر عن عصر السيادة للركنية في بغداد - إلى نهاية حكم الدولة العباسية الأولى - كان الغرب حينذاك يخط في سببات القرون الوسطى المظلمة العميق ، وتلفت عهد الثقافة المسيحية المسيطرون على فكر الشعوب الأوروبية وعقولها ، فوجدوا أن ثمة حضارة وعلماء فيما جلورهم من أقطار إسلامية ، ولا سيما في بلاد الشام والعراق وفي الأندلس إبان حكم المسلمين لها ، فحاولوا جاهدين إزال أشد أنواع التخريب في الثقافة الإسلامية مخافة أن ينتشر الدين الجديد بين قدامى المسيحيين في أوروبا .

لم تكن العلوم التي اشتغل بها المسلمون قاصرة على العلوم الدينية فحسب بل لقد تجاوزتها إلى علوم الحياة التي تمنع التقدم للبشرية جماء بقطع النظر عن الجنس أو اللون أو العقيدة ، مثل علوم الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والطبيعة والميكانيكا وعلوم البحار وعلوم الحيوان والنبات إلخ . . هذه العلوم التي برز العرب فيها ، وأبدعوا في النظر في مسائلها واكتشفوا الجديد في مباحثها ما عرفه المستشرقون قبل غيرهم في مجالات بحثهم عن تراث العرب في عصر الإنارة الإسلامية - لهذا انعقد العزم عند رجال اللاهوت والمفسكرين المسيحيين

حينذاك بصفة عامة على أن يندفعوا زرافات ووحشانا لكي ينهلوا من ينابيع
الفكر الإسلامى الرقاقة ولاسيما فى الاندلس .

كان هؤلاء إذن يمثلون ظاهرة الانتشار الثقافى من الشرق إلى الغرب ، من
الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية ، فتقلوا كل أبواب المعرفة الإسلامية
التي لا ترتبط بالدين وأشادوا بالمستوى الرفيع الذى توصل إليه العرب فى
مجال العلم .

وسنرى فى الصفحات التالية كيف استطاع علماء المسلمين أن يكشفوا عن
وقائع منهج البحث العلمى ذلك الذى قيل إنه من أعظم منجزات عصر النهضة
الأدبية فى مطلعها الأول فى القرن السادس عشر الميلادى . وكان منطقة الغرب
ومن ارتبط بذيولهم من صغار مثقفى الشرق قد أذاعوا بين الناس أن هذا المنهج
الحديث يعتبر كشفا غربيا مبتكرا وأصيلا .

ودار الزمان دورته واستنام الشرق وشعوبه الإسلامية إلى ضربات التاريخ
العنيفة وتقلبه ، وحكمه ملوك وسلاطين كانوا يمثلون روح التأخر والرجعية
والجمود ، ففسى المسلمون مبادئ دينهم الصحيح وغشيتهم نعاسة الجهل والجاهلية ،
واستباحوا لأنفسهم ألوانا وضروبا من حياة هى أقرب إلى غرائز السائمات
وسكونية الجماد ، هكذا كان حال مصر وما حولها من بلاد الإسلام فى عصر الظلمة
العثماني ، إلى أن تفتحت العيون ذات صبيحة على شعاع فجر أليم تحت ضربات
جيوش الاستعمار وغزواته الحديثة التى أفاق على إثرها وجدان الشعب الإسلامى
وأخذ يتلقت يمنية ويسرة لكى يرى امتباحة الأرض وإراقة الدماء واستعباد
النفوس ومحاربة القضاء على العقيدة الإسلامية والتبشير بدين الغزاة وعاداتهم
وتقاليدهم ، فانقسم المسلمون نتيجة لهذا الفزع الأكبر إلى ثلاث طوائف :

طائفة تقف في عناد وصلابة ، كالرواسي الشامخات لا تباين لها قناة ، ولا يغمض لها جفن ، كالأشواوس المغاورير حماة الثغور الإسلامية إبان عصر الإنارة والقوة في دولة الإسلام ، ويؤخذ على هؤلاء أنهم يقفون موقف الرفض التام لآى محاولة للاقتباس من حضارة الغرب الغازية وتعاييمها ، حتى ولو كان ذلك في مجال العلم والحضارات المدنية التي لا صلة لها بالعقيدة الإسلامية أو بفروعها . وكانت جموع المسلمين الغالبة تقف وراء هذه الفئة حين كان المسجد والكتاب هما الدعائتان الأساسيتان في بناء الثقافة الإسلامية حينذاك ؛ وكثيراً ما كنا نسمع عن محاولات الشباب وأسرم للهروب من مدارس التعليم المدني التي أنشأها محمد علي باشا فيما بعد ، بل لقد أفتى بعض العلماء بكفر من يتعلم اللغات الأجنبية أو يأخذ بطرف من علوم الغرب ، ويعد هذا الموقف إستمراراً لحركة التأخر التي سادت العصر العثماني ولم يفلح ابن تيمية وتلاميذه فيما بعد ولا حتى الحركة الوهابية وهما من حركات الإصلاح الديني اللتين تعدان إستمراراً لحركة الأحياء الغزالية مع وجود فروق بين الحركات الثلاث من حيث البنية والتوقيت الزمني والشخصيات التي قامت بها ومدى ما اتسمت به من قزمت أو تحرر .

أما الطائفة الثانية فقد نادى أصحابها بضرورة الأخذ عن الغرب مع الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية وأركانها والدين وأحكامه والشريعة وكل ما تنطوى عليه من توجيهات للمسلمين في حياتهم الدنيا والآخرة . فيكون مأخذ الناس من الغرب محدوداً في نطاق العلوم الدنيوية تماماً كما فعل الغرب في عصورهم الوسطى المسيحية ، مما قد أشرنا إليه فيما سبق . فاسنأ مجددين إذن ولا مبتكرين لهذا الأسلوب في النقل ، فلقد سبقنا إليه هؤلاء الذين نتجه إلى النقل عنهم اليوم أي « الغربيون » . وبعضى الزمن أى منذ أواخر القرن التاسع عشر وإبان القرن العشرين أفرزت هذه الطائفة فئة جديدة مبالغة مارفة تدعو إلى أن نلقى إلى البحر بكل تراثنا

وأن نستدير ظهورنا له ، وأن نستعيد من الغرب كل مقوماتنا الثقافية من ذؤابة الرأس حتى أخمص القدم ، هكذا نتحول إلى دمي ومسوخ غريبة غير جدية بالاحترام من الشرق أو الغرب على السواء .

أما الطائفة الثالثة فهم جمهور الشعب الكادح من المسلمين الذين تفسو بينهم الامية بكل أنواعها ويحيق بهم الفقر والمرض ، وترسب في أحماق وجدانهم كدورات الحياة ، وتستبد بهم منعة الغاصب ، وبطش الحاكم الموالي للغزاة وكأنهم حيل بينهم وبين أن يكون لهم رأى ذو ثقل في أمورهم الدينية والدنيوية وإنما كان عليهم أن ينساقوا وراء الحكام في طاعة عمياء واستنامة ذليلة إلى حيث يحققون ما يرجى من ورائهم من مغنم وثمار .

وفي خضم هذا الصراع العنيف بين القديم والجديد ، بين الشرق والغرب ، بين الدين والحضارة الغربية ، يكاد يفلت من بين أيدينا أمر بالغ الأهمية بل هو مدار البحث فيما نحن بصدد من حوار في هذا الكتاب أو في غيره من من الكتب أن نرفع إن شاء الله إصدارها حول هذا الموضوع إن كان في العمر بقية .

ولعل القارئ المسلم يتساءل عن حقيقة هذه العناية الجوهرية التي نتكلم عنها فأقول هي في إيجاز **الشمسية الإسلامية** ، فلا يمكن أن يكون البشر كآلات تتشابه تماما في كل مكوناتها ، فالسيارات من الطراز الواحد تتشابه تماما الواحدة مع الأخرى ، وجميع السيارات تتشابه في الميكانيزم العام الذي يسيرها ، ولا يمكن بحال أن تكون ثمة مشابة بين السيارات وأفراد البشر ، فليس الصيني كالفرنسي ، وايس المصري كالانجليزي أو الألماني ، وشتان ما بين الشعوب من مفارقات واختلافات سواء في مقومات الحياة المادية والمعنوية بل وفي المزاج .

وهكذا نحن نقوم الشخصية الإسلامية لكي تكون هي البوتقة التي ينصهر في

أعماقها كل ما يرد إلينا من تأثيرات سواء من الغرب أو الشرق، على أن تخرج هذه المؤثرات كلها في إطار الوعي الإسلامى والعقيدة الإسلامية والتراث الإسلامى مكتسبة بلونه ، متشعبة برذائه ، مكونة لبعد من أبعاد الشخصية الإسلامية .

هذا هو الاتجاه الذى ننادى به فى هذا الكتاب وفى غيره ، فلا ننساق وراء دعوة غربية أو شرقية ، شمالية أو جنوبية مهما كان مصدرها حتى نعرضها على ميزان النظر الإسلامى ، فتتفحصها وتبني ما يصلح لنا منها وما ينسجم مع عقيدتنا وسلوكنا الإسلامى سواء فى الجوهر أو فى العرض ، وتنبذ ما عدا ذلك وتقف أمام أى تيار مغاير للنزعة الإسلامية وقلة قوة وصلابة لنحمى شبابنا ومجتمعنا الإسلامى من غائلة الإنحراف والشرور التى يصدرها إلينا دهاقنة الغرب ويمنعون عنا أسباب القوة والمنعة التى قامت عليها حضارتهم .

وعلى هذا الدرب سار زعماء حركة الإحياء من المسلمين المعاصرين أمثال جمال الدين الأفغانى وعبد إقبال (إلى حد ما) ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبي وأبو الأعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب ومصطفى عبد الرزاق وغيرهم ؛

ولا يسعنا فى هذه العجالة إلا أن نحبي حركة الوعي الإسلامى الجديد الذى انتشر بين فئات المسلمين فى سائر بلاد العالم الإسلامى فى محاولة شجاعة لإصلاح ما فسد من فهم للإسلام والعودة بدون تزمت إلى البناييع الأولى المظهرة للإسلام كما انبثقت فى عهد الرسول الكريم وصحابته الأكرمين . فهذه هى نقطة الانطلاق الأولى بل مبعث التكوين الحق للشخصية الإسلامية بحيث اكتملت مقوماتها على ثلاث أسس راسخة : فى القرآن والسنة والاجتهاد .

وهكذا يتضح لنا كيف أن البعث الإسلامى الجديد لا مناص له من أن يتأسى بالسلف الصالح لأننا باتباع خطوات هؤلاء المؤمنين الأوائل إنما نضع الأسس واللبات القوية والمحكمة والمتأسكة فى بناء الشخصية الإسلامية وتكوين الوعي الإسلامى ومقومات الحضارة الإسلامية ، فلا فصل بين الدين الإسلامى وبين سلوك المسلم الفردى والجماعى فى بنائه وإنشائه لكل مقومات حضارته ؛

ومن ثم فإننا نجد الفرق واضحا بين ما نهدف إليه كشعوب إسلامية تنتشر شرقاً وغرباً ، لا تفرقة بينها فى الجنس أو اللون ، وبين ما يهدف إليه دعاة التغريب من الذين يريدون أن تندثر معالم الشخصية الإسلامية تحت وطأة الحضارة الغربية وثقلها المريع كما ينعلون بشعوب وثنية لا عرافة لها فى الحضارة أو التاريخ ، فتتلفت هذه الشعوب - ومنها ما هو أفريقى أو أسيوى أو استرالى - لتجد نفسها وهى تبحث جامدة عن هويتها فلا تجد سوى الفراغ الكبير الذى يملأه عادة المستعمر القديم بلغته وسلوكه الحيوى ودينه وحضارته ، فلا يستطيع فكاً من هذا الأسر الثقافى البغيض الذى هو أشع أنواع الاستعمار الحديث ، فهذه هى شعوب تبحث عن هويتها فلا تثر لها على أثر فتظل مرتبطة بهجلة الغرب فى يأس وقنوط دون أن تجد لها مخرجاً أو احتراماً أو تقديراً حتى لدى ساداتها القدماء .

أما الذين جنحوا منهم إلى الإسلام مؤخرًا فقد وجدوا أذرة مبسطة وقلوباً متفتحة وعزة وكرامة ، فلا تفرقة بين المسلم وأخيه بل إحتفاء كبير واحترام أكبر لكل من دخل إلى بيضة الإسلام ونبذ الوثنية أو أى دين آخر غير الإسلام . وليس مثال الدولة العنصرية فى جنوب أفريقيا يبعيد عن الأذهان ، فإننا الزوج فى هذه البلاد يعتنقون المسيحية أسوة بحكامهم ولكن هؤلاء الحكام من البيض لا يعترفون بهم ويعاملونهم معاملة الأرقاء بل كالأثامات ويمنعونهم

من دخول كنائسهم . فهل هذه هي الحضارة الغربية ودينها اللذان يراد
لهما أن ينتشرا ويسودا في بلاد الإسلام ؟ ، إذ لا يغفلن أحد - مهما كان مبلغ
حذقهم لأفانين التعمية وضروب الخداع - أن الثقافة الأوروبية العميقة تحمل في
طياتها أفكاراً وأبعاداً مسيحية لا ينبغي لنا أن نلقنها لأبنائنا قبل أن نضعها موضع
التقيد والتصحيح بالقياس إلى عقائدنا .

وفي هذا الكتاب سنحاول استعراض جملة من المشكلات التي نهجت عن
مواجهة الإسلام عقيدة وأمة للحضارة الغربية وعلومها وفنونها وفكرها الحديث .
ونخص بالذكر من بينها المذاهب والتيارات الفكرية التي تعد بحق ، المقوم
الأساسي والمهبر الجوهرى عن حضارات الشعوب وبنيتها المعنوية .

وقد رأينا أن نحدد هذه التيارات الغربية الكبرى في : الماركسية - الوجودية -
الداروينية - البرجماتية - البنائية . . الخ .

وسنحاول في كل ما نكتب أن نعطي دراسة مستوعبة عن التيار أو المذهب
الذى نعرض له ثم نعلق عليه بنقد أصحابه له أولاً ، ثم نخصص جزءاً كبيراً من
البحث لبيان موقف الإسلام ونقده لهذا التيار أو المذهب السكى تستبين للمسلمين
مفارقة هذه المذاهب البراقة مقارنة بدين الهدى وأصاليب الرشاد الإسلامية حتى
يستبين المسلمون أمجادهم وسلوكهم الرشيد فحرم مجتمع أفضل بعيد عن التيارات
الشداءة وحرمة الانفعال الموقوت والغلو في التعصب الدينى المنفسد للشباب والمؤدى
إلى الصراع الدموى وإرساء روح الحقد والإرهاب بين طوائف المجتمع الإسلامى
بدلاً من التآخى والمحبة والسلام كما أمرنا الله ورسوله الكريم . كنتم خير أمة
أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .

ويعد كتابنا هذا أولى الحلقات فى هذه السلسلة الإسلامية الثقافية
ومنكرسه - بعد المقدمة الكبرى عن المشكلات الإسلامية - لتناول الموضوع
الأول فى دراستنا وهو الماركسية وموقف الإسلام منها .

وقد آثرنا أن نعرض لوجهة نظرنا فيما يختص بالفن الإسلامى فى نطاق
موقفنا العام من حركة الأحياء والتجديد وذلك فى بحث سابق لنا الحقناه بنهاية
هذا الكتاب تحت عنوان الفن والجمال فى الإسلام :
« جماليات الفن الإسلامى بين الدين والمد الحضارى »

والله ولى التوفيق ؟

د محمد عل أبو ريان
المعمورة (رمل الاسكندرية)

محتويات الكتاب

الموضوع	صفحة
— تصدير عام	١ — ك
— فهرست محتويات الكتاب	ل — م
أولا — القسم الاول	١ — ٨٦
أهم مشكلات الفكر الاسلامي المعاصر	
. مقدمة عامة	٣ —
— الصحوة الإسلامية وحركات الاحياء المعاصرة	٣ — ١٤
— القرون الوسطى الإسلامية : البداية والنهاية	١٤ — ٢٠
. اليقظة الإسلامية المعاصرة والمبكرة	٢٠ — ٢٢
. لماذا ندرس الفكر الغربي ومناهجه	٢٢ — ٢٤
— التجديد	٢٤ — ٣٢
— التحديث	٣٣ — ٣٤
— التغريب	٣٥ — ٤٣
— قاعدة عامة : بين الأصول والقروع	٤٣ — ٤٤
— الفقه والعلوم الإنسانية المعاصرة	٤٤ — ٤٥
. هل هناك منهج إسلامي خاص بالعلم	٤٥ — ٤٨
— إختلاف السبل والمناهج	٤٨ — ٤٨
. حركة الاحياء الجديدة	٤٩ — ٥٠
— ما هي قواعد التجديد وشروط صحته	٥١ — ٦٩
. الحضارة الغربية بين الدين والعلم	٧٠ — ٨٠
— أميل دوركايم وموقفه من الدين	٨٠ — ٨٦

الموضوع	صفحة
لانيا — القسم الثاني .	٨٧ — ٨٩
الماركسية	
— مقدمة عامة	
— تطور الفكر الاشتراكي	٨٩ — ١٠٣
(١) — كارل ماركس والاشتراكية العلمية	١٠٤ — ١٠٨
— العوامل الممهدة لقيام الفلسفة الماركسية	١٠٨ — ١١٠
— الفلسفة الماركسية	١١٠ — ١١٢
— المادية الجدلية	١١٢
١ — المادة وصورها	١١٢ — ١١٦
٢ — الجدل وقوانينه	١١٦ — ١٢٤
٣ — نظرية المعرفة	١٢٤ — ١٢٦
— المادية التاريخية	١٢٦ — ١٤٥
١ — المضمون الجدلي للمادية التاريخية	١٢٦ — ١٢٨
٢ — معنى الضرورة في القوانين الاجتماعية	١٢٨ — ١٢٩
٣ — الإنتاج المادي كأساس تطور المجتمع	١٢٩ — ١٣٣
٤ — الأشكال الاجتماعية لأساليب الإنتاج	١٣٣ — ١٣٦
٥ — صور التحول إلى الاشتراكية	١٣٦ — ١٣٧
٦ — المرحلة الشيوعية ونظرية ذبول الدولة	١٣٧ — ١٣٩
٧ — التراكيبات الفوقية	١٣٩ — ١٤٢
٨ — صراع الطبقات	١٤٣ — ١٤٥
(٢) — الاقتصاد الماركسي	١٤٦ — ١٦٥

الموضوع	صفحة
١ — عملية التجميع الرأسمالي	١٤٦ — ١٤٨
٢ — القيمة وفائض القيمة	١٤٨ — ١٥٣
٣ — التراكم والازمات	١٥٤ — ١٥٧
٤ — تحول الرأسمالية إلى إمبريالية هدفها الحرب ١٥٧ — ١٥٩	
— الخلاصة	١٥٩ — ١٦٥
(٣) — اشتراكية الحركة	١٦٦ — ١٧٣
١ — الجماعة بعد ماركس	١٦٦ — ١٦٦
٢ — المراجعون وأصحاب اشتراكية الحركة ١٦٧ — ١٧٣	
(٤) — النقضات	١٧٤ — ١٧٧
(٥) — التطبيق الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي	١٧٨ — ١٨٩
لانا — القسم الثالث	١٩١ — ٢٤٢
موقف الاسلام من الماركسية	
— مقدمة في نقد الماركسية	
— تمهيد	١٩١ — ١٩٨
أولاً — النقد العام للماركسية	١٩٩ — ٢٢٠
ثانياً — موقف الإسلام من الماركسية	٢٢٢ — ٢٢٣
١ — من ناحية المادة	٢٢٣ — ٢٢٨
٢ — من ناحية الصراع الطبقي	٢٢٩ — ٢٢٩
٣ — من ناحية الشكل السياسي	٢٢٩ — ٢٣٣
٤ — من ناحية النظام الاقتصادي والاجتماعي ٢٣٣ — ٢٤٢	

الموضوع	صفحة
ملحق	
الفن والجمال في الاسلام	٢٤٣ - ٢٧٢
جماليات الفن الاسلامي بين الدين والمد الحضاري	٢٤٥ - ٢٤٩
- فن التصوير قبل الاسلام	٢٥٠ - ٢٥٢
- فن التصوير بعد الاسلام	٢٥٢ - ٢٥٢
- تطور فن التصوير الاسلامي	٢٥٣ - ٢٦٤
أولا - المدرسة العربية	٢٥٥ - ٢٥٨
ثانيا - المدرسة الايرانية	٢٥٨ - ٢٦٢
ثالثا - المدرسة الهندية	٢٦٢ - ٢٦٣
رابعا - المدرسة التركية العثمانية	٢٦٣ - ٢٦٤
جماليات التصوير الاسلامي	٢٦٥ - ٢٧٢
- العناصر الفنية التشكيلية في الفن الاسلامي	٢٦٧ - ٢٦٨
- خصائص فن التصوير العربي	٢٦٨ - ٢٧١
- الخلاصة	٢٧٢

القسم الأول

أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر

القسم الأول

أهم مشكلات الفكر الإسلامى المعاصر

مقدمة عامة

الصهوة الإسلامية وحركات الأحياء المعاصرة :

إذا كان الغرب يحدد فترة إنتهاء القرون الوسطى المظلمة ببداية عصر النهضة بعد سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح . فإنه لا يجوز لنا من هذه الناحية الالتزام بهذا التحديد الزمانى الغربى للقرون الوسطى ، ذلك لأن تعبير القرون الوسطى المظلمة إنما ينطبق تماماً على أوروبا وما أصابها من تأخر وأضمحلال فيما بين الإزدهار^(١) وإنبعاث الحضارة الأوروبية فى عصر النهضة، وكانت تلك الفترة بالذات ولاسيما فيما بين القرن السابع والقرن الحادى عشر الميلادى هى فترة إزدهار متألق للحضارة الإسلامية^(٢) وقد اعترف الغرب بهذا التفوق الإسلامى الكبير ، بل إن كتابهم كانوا هم من رواد حركة الاستشراق الحديثة التى كشفت عن جوهر الحضارة الإسلامية ونفاسها فى عصر الإنارة الإسلامى الأول وعن الأمتس الإسلامىة الحضارية التى بنى عليها الغرب حضارته الحديثة سواء كان ذلك عن طريق بغداد أو دمشق أو صقلية أو الأندلس، أو الحروب الصليبية بصفة عامة حيث كانت مجالاً لإحتكاك مرير بين الشرق الإسلامى والغرب المسيحى تمكشفت معه للغرب نواحي القوة والعظمة الإسلامىة فى هذه الحروب التى استثمرت زهاء مائتى عام كان لها أثره فى زيادة تأثير الحضارة الإسلامىة فى حضارة الغرب

(١) إبان قيام الامبراطورية الرومانية فى صدرها الأول .

(٢) وتقع فيما بين القرن الثانى الهجرى ومشارف القرن السابع الهجرى .

الهابطة آنذاك ، وكيف أن الغرب المسيحي قد تعلم الكثير من الدروس عن أخلاقية الإسلام وفروسية جيوشه وشجاعة معتقيه في مواجهتهم للفتوحات الصليبية وتحدياتها الأخلاقية الغاشمة ، التي لا تزال نذرها تتبدى في الأفق ولا تكاد تغيب عن أعين المسلم اليقظ الفطن الحافظ لدين الله ، والمحافظ على تقاليد هذا الدين الحنيف وعقائده ،

ولا يغيب عن البال في هذه المناسبة تلك المحاولات الحمجية للقضاء على الإسلام وأهله والتي تتمثل في الهجمات المسهورة على بلاد الإسلام والمسلمين شرقاً وغرباً في الجزائر والمغرب في عصر الإستعمار ، حيث كانت تطبق سياسة الإبادة الجماعية وأصطياد المسلمين كالحوانات . وكذلك ما يجرى في الفلبين وفي الهند ، وما جرى في تنزانيا وما يحدث للمسلمين من تحقير وإهانة في كينيا وأوغندا والحبشة بصفة خاصة وأخيراً حركة الإبادة الجماعية للمسلمين في لبنان تلك الحركة التي يسدى لها جبين البشرية ،

ولسنا بغافلين عما يجرى في قبرص حيث يراد للقدم الإسلامية الأخيرة في هذه الجزيرة أن ترتحل عنها إلى الأبد ، ويشتد الصراع وتظهر رائحة التعصب الديني من خلاله ، وهذا ما نشاهده عياناً في استمرار مساندة أمريكا والسوق الأوروبية المشتركة لليونان ضد تركيا لموقفها العظيم في الدفاع عن حقوق الأقلية المسلمة في هذه الجزيرة التي يراد لها أن تكون كريت أو فلسطين أخرى ليعيد التاريخ مسيرته على أصوات إستغاثة المسلمين ومرأى بحيرات الدم التي تسيل من جباههم في أندلس جديدة يتصدى فيها الغرب دون حياء أو خجل ومن ورائه عماراته الحربية للإسلام عقيدة وشريعة ، وسلوكاً ومنهاجاً في معظم تجمعاته على سطح الأرض .

والامر الذي لا شك فيه أن كبار مفكرى الغرب ودهاقنة سياسته ومخططي إستراتيجيته العدوانية يعلنون تماماً أن العملاق النائم - وهو الإسلام وشعوبه - لا يمكن أن يقبل تهديدات الغرب ونزواته الإستعمارية إذا ما أستيقظت شعوبه واتحدت كلمته. فالإسلام اليقظ المتواجد في قلوب معتقيه وفي سلوكهم لا يمكن أن يقهر أبداً وتلك إرادة الله وتحقيقاً لمشيئته وهو القاتل عز وجل د كتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، (١) ولا تنهوا ولا تمزنوا وأنتم الاعلنون إن كنتم مؤمنين ، (٢). وهذه هي الدروس التي وعها الغرب في القرون الوسطى عن حضارة العرب وتقدمهم وقوة باعهم في الحرب والسلم، تشهد بأن العرب إذا تمسكوا بشرعية الله لن يكونوا في موضع ضعف أو مذلة أو إستكانة أو إستسلام لأعق جبايرة التاريخ ، فلم يكن المسلمون ليعلمون في الارض بالحديد والنار وبالقهر والغلبة والإستبداد المادى بل لقد كان شعارهم د لا إكراه في الدين ، (٣) ويقول الله لرسوله الحبيب د لست عليهم بمسيطر ، (٤) ويقول أيضاً د ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، (٥) ، ويقول أيضاً : د لو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ، (٦) .

هذا بالإضافة إلى كلف شديد حمس بالعلم والإستزادة منه وحض على التفكير

(١) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .

(٢) د آل عمران : الآية ١٣٩ .

(٣) د البقرة : الآية ٢٥٦ .

(٤) د الفاشية : الآية ١٢ .

(٥) د النحل : الآية ١٢٥ .

(٦) د يونس : الآية ٩٩ .

الدائم في ملكوت السماوات والأرض وفي التعمق في العلم ونحن نعرف من وقائع التاريخ الإسلامي ، الكثير من ابتكارات العرب في مجالات العلوم الطبية والطبيعية والميكانيكية وكشفهم في مجال علم الفلك وعلوم البحار والجغرافيا الخ

لقد شهد بذلك كبار المستشرقين منهم وبما كتبوه عن تراث الإسلام الذي اهتدى به الغرب في حضارته الحديثة ، بل لقد سجل التاريخ أن شهود العصر العباسي من الأوروبيين قد أقرّوا بعظمة الإسلام وأجساد الحضارة الإسلامية ، فنسمع أن الامبراطور شارلمان ، - وقد كان في عصر هارون الرشيد - كان يتعجب مذهولا من الساعة الدقيقة التي أهداها هذا الخليفة العباسي إليه ، وكذلك فإن مفكراً مثل د روجر بيكون ، الانجليزى - الذي بعث به ملك انجلترا في القرن الحادى عشر الميلادى إلى طليطلة لينقل علم العرب وفنونهم وحضاراتهم إلى الغرب - يذكر في كتابه د أن المسلمين على علم ومهارة فنية كبيرة بحيث أنى أكاد أقرر صراحة أنهم سيستطيعون فى المستقبل أن يصنعوا عربية تسير بذاتها ، أى بغير جياذ ، وكان هذا الحلم الذى يشير إليه د بيكون ، من أكبر الدلالات على مبالغ تقدم العرب فى العلوم الطبيعية والكيميائية والميكانيكية .

وإذا كان د بيكون ، وغيره قد وفدوا إلى الاندلس وإلى صقلية وإلى الشرق العربى فى بعثات مستعرة لكى ينهلوا من معين حضارته المزدهرة فى شتى الميادين - تماماً كما نفعل الآن بأرمال بعوثنا إلى أوروبا لنقل حضارة الغرب - إذا كان هذا يمثل الوجه الايجابى والسوى لعملية انتقال الثقافة وانتشارها من يابيعها إلى البلاد المتعطشة لها فى أوروبا - التى كانت تعتبر حينذاك كصاب طبيعية لتدفق العلم الإسلامى - فإن هناك وجهاً آخر ظهر بصورة تحدى ، اتخذته الطابع الاستفزازى العنيف وتمثل هذا فيما كان يديه رجال الدين المسيحيين .

للمتصدين من هجوم على الإسلام ، وتحقير لأهله وإستصغار لشأنه لا سيما بعد هزيمتهم المنكرة في الحروب الصليبية وأسر لويس الرابع ملك فرنسا في المنصورة وانحسار موجة الهجوم الصليبي البربري عن بلاد الإسلام . لم يعر هؤلاء البرابرة أى إهتمام لما إستفادوه من حضارة الإسلام وتقدمه ، فامنعوا في سياسة الهجوم على الإسلام والتحدى لحكامه وشعوبه فكان البابا يرسل بين الفينة والأخرى مبعوثين من الكنائس لكى يجادلوا المسلمين ويدعومهم إلى الارتداد عن الإسلام والدخول في المسيحية حتى ينالوا بركة الرب وغفرانه قبل أن تنقضى آجالهم .

ونشير هنا إلى وثيقة هامة تعتبر مثالا على هذا الأسلوب وهي وثيقة وفد علماء طولوز ، إلى أمير قرطبة ، وكان وزيرها في ذلك الوقت العالم المبرز الكبير — لسان الدين بن الخطيب وقد ترجمت هذه الوثيقة إلى اللغة العربية ونشرت بمجلة المعهد المصري بمطبعة ، وهي سجل لما جرى من مناقشات بين وفد علماء طولوز ، وعلى رأسهم كبير كنيستهم أى أسقف طولوز الذى كان مشغولا في وقادته ببركة البابا في روما ومساندته ، وقد أتضح من هذا السجل أن البابا أوفدهم لكى يعظوا المسلمين ويفتحوا لهم باب الأمل في نوال ثواب الآخرة ، إذا هجروا الإسلام — لا قدر الله — واعتنقوا المسيحية وتتابع سرد القصة نقلا عن الوثيقة فنجد كبير الاساقفة يوجه خطبا غنياً بديشا إلى أمير قرطبة يطالبه فيه بالانصياع لأمر ملك الكنيسة أى البابا والدخول في المسيحية ، وكان هذا بحضور الأمير ووزيره لسان الدين بن الخطيب ، ورغم هذا فقد رحب بهم حاكم البلاد وأنزلهم في قصر منيف ورتب لهم كل وسائل الراحة وكرم الضيافة رغم ما يحملون في قلوبهم من حقد وبذاءة وسخرية بالإسلام وأهله .

وحرص الأمير على الحفاوة بهم والتسامح معهم فتركهم يخرجون كل ما في
جيباتهم فاستعرضوا ما لديهم من العلوم غير الدينية كالطبيعة والفلك والميكانيكا
وغيرها ، وأخذوا يتباهون بأن لديهم علماً يفوق علم العرب ، ثم عرضوا بعد
ذلك لأصول دينهم وحينما أحس الأمير بأن الوفد أفشى بكل ما لديه أذن لوزيره
لسان الدين بن الخطيب ، فأنبأه بالرد عليهم وعرض آخر إنجازات المسلمين
في سائر ميادين العلم كالمعرفة وكانت تفوق كل ما تصوره ، بل لقد حققت
الدهشة السنتهم مما سمعوا لاسيما حينما عرج لسان الدين بن الخطيب على اللاهوت
المسيحي ، فشرحه في طلاقة ووضوح وتفصيل أكثر مما تناوله به أعضاء الوفد
المسيحي ، و انتهى إلى استعراض قواعد الدين الإسلامي وأصوله وبيان عظيمة
الإسلام وسماحته ورسوخ فكرة التوحيد فيه ، وفي هذه الليلة التي تجل فيها
منطق لسان الدين بن الخطيب — وحجته في الدفاع عن دين التوحيد أحسن
وفد علماء طرلوز بأن الخطر أوشك أن يصدق بهم لأن قلوبهم بدأت تهتز من
الداخل ، ويتسرب إليها التشكيك فيما يحملونه من بضاعة مزجاة في مواجهة ما ألقى
على مسامعهم من لسان الدين بن الخطيب أعظم وجوه المفكرين الإسلاميين في
ذلك العصر (١) .

فما أن أرغى الليل بسدوله على قرطبة حتى حمل هؤلاء الوافدون أمتعتهم
وفروا هاربين قبيل الفجر وتحت جنح الظلام وتركهم المسلمون دون أن يلحقوا
بهم أذى . والذي يعنيننا من هذا الأمر أن هؤلاء حينما وصلوا إلى طرلوز كتبوا
وثيقة يوضحون فيها ما جرى بينهم وبين المسلمين من مناقشات في قرطبة ، وجاء
في بعض عباراتهم اعتراف واضح وإشادة دافعة بتقدم المسلمين حينذاك في سائر

(١) راجع المرقى : نفع الطيب .

مبادئ العلم ، وكيف أن المسيحيين في ذلك الوقت كانوا متأخرين جداً من هذه الناحية عن المسلمين في الأندلس . وبالإضافة إلى هذا فقد أشار هؤلاء إلى أنهم حينما أحسوا بقوة موجع لسان الدين بن الخطيب في مقارنته بين الإسلام والمسيحية ولاسيما في مشكلة التوحيد خافوا على معتقدتهم الديني ، وهذا هو السبب الذي من أجله ولوا هاربين من قرطبة في جنح الظلام كما يذكرون هم نصاً في وثيقتهم .

ولا نريد أن نستطرد في المآسى التي نجمت عن التحديات الحقاء للإسلام من أوروبا إبان ازدهار حضارته ، ولكننا نجتزئ مثالا سياسياً يعبر عن هذا التحدي بالإضافة إلى المثال العلمي والثقافي الذي أشرنا إليه ، ولا أريد في هذه العجالة أن أكون مؤرخاً فأضع النقط فوق الحروف في تحديد المواقف واستقرائها للوصول إلى نتائج دقيقة عن هذه الفترة المحزنة التي انتهت بسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ ميلادية . بل أوجز القول فأذكر أنه بعد سقوط هذه المدينة الإسلامية الخالدة وقف الغرب المسيحي بكل قوته مناصراً جحافل البربرية المسيحية بقيادة فردناند وايزابلا في الأندلس لقتل وتشريد وإراقة دماء المسلمين وإجبارهم على التنصر بل وإسترقاقهم كالعبيد بحيث أسموهم بالمدجنين الذين كانوا يعيشون في حماية البارونات لكي تستمر الحضارة الإسلامية في الأندلس في صورتها المادية دون توقف ، إذ أن المسلمين كانوا عماد هذه الحضارة في كل مظاهرها المادية والعلمية ولاسيما في مجال الحرف والصناعة والفنون كبناء السفن وصناعة الأسلحة والذخائر بقيادة الأساطيل ووضع الخرائط الملاحية ، والجميع يعرفون أنه لولا ما أخرجه كبار المعلمين العرب من ربابنة وملاحين لأعلى البحار في مدرسة جنوى البحرية — وكان كبار المعلمين في هذه المدرسة من العرب فضلا عن إكتشاف العرب للبوصلة البحرية والحجر المغناطيسي — لما إستطاع كريستوفر كولومبس القيام برحلته لاكتشاف الأمريكتين .

كان الأسبان يخشون قيام العالم الاسلامى لمحاربتهم بعد أن أزعقوا أرواح
مئات الآلاف من المسلمين ، ولذلك فقد سارعوا إلى إستئجار سياسة مأكرة.
لمواجهة إمكان إتحاد كلمة المسلمين للآخذ بأشار إخوانهم فى الدين بعد أن غابت
شمس الاسلام عن الأندلس وأجبر المسلمون على إعتناق المسيحية ولاسيما أبناء
الأمراء وبناتهم الذين لا يزالون يشكلون دماً عربياً إسلامياً فى هيكل الكنيسة
المسيحية إلى الآن . كما كشف عن هذا أحد المؤرخين العرافين أخيراً . وجاءت
نقشهم على عدة محاور : —

أولاً : إلتجئوا إلى البابا لكى يحميهم من الدولة العثمانية وقوتها الضاربة.
ولهذا دخل البابا مع العثمانيين فى تحالف ضد روسيا القيصرية المسيحية
وكانت فى عدااء دائم مع العثمانيين بعد سقوط القسطنطينية ، وأيضاً كانت روسيا
وهى تدين بالمذهب الأرثوذكى تمثل وجه المعارضة المسيحى الأول للكاتوليكية
فى روما ، وهكذا إتحدت مصالح العثمانيين مع مصالح الكاثوليك ويمثلهم
بابا روما وذلك بصفة مؤقتة . وقد إستفاد من هذا الموقف مسيحيو الأندلس
المنحزمة أيديهم بدماء المسلمين وبذلك حيدوا الجانب العثمانى الإسلامى وأعاقوه
عن الدخول معهم فى معركة القصاص .

ثانياً : كان المسلمون المفلوبون على أمرهم فى الأندلس قد سيروا إلى حاكم
مصر حينذاك رسالة كتبوها بدمائهم يذكرون فيها مأساة إضطهاد الاسلام
والمسلمين وإجبار أهلهم على الارتداد عن الدين ومنعهم من إقامة الصلاة . . الخ.
ويستغيثون بحاكم مصر . وكان من الممالك . أن ينتصر لهم وأن يدفع عنهم غائلة
فردناند ، وإيزابلا ، فأرسل حاكم مصر إلى ملكى أسبانيا إنذاراً بأنه إذا لم
يسمع أن المسلمين يعيشون فى حرية دينية كاملة فى بلادهم فإنه سيعامل
المسيحيين فى بلاده أى فى مصر والشام بمثل المعاملة التى يواجه بها المسلمون فى

بلادهما ، فتمشاور حكام الاندلس مع البابا في هذا الامر وأخاروا أحد اليهود الاندلسيين العارفين باللغة العربية وكان قد أرتد عن دينه وأصبح مسيحياً ، وحرروا وثيقة بأسماء مئات المسلمين الذين أجبروا على التنصر ، وخضعوا لالوان من البطش والتعذيب حتى يذعنوا ويوقعوا على الوثيقة أمام أسمائهم زوراً وبهتاناً ، وكتبوا على أسمائهم اعترافاً كاذباً مؤداه أن الملك العادل فرد اند والمملكة العادلة إيزابلا ، يتيحان الحرية الكاملة للمسلمين في العبادة وأنهم - أي المسلمين - يقيمون الصلوات الخمس في مساجدهم ولا يضارون في دينهم بأي صورة وأن أحداً منهم لم يقبل ولم يجبر على التنصر ، ويذكرون أن كل ما وصل إلى ملك مصر عن حكام الاندلس من أخبار - غير التي تشير إليها الوثيقة يعتبر كذباً وغير صحيح . وهذا بالطبع على خلاف الواقع ، إذ تهدم معظم المساجد ومنع الناس من أداء فرائضهم وأجبروا على دق الصليب على وجوههم ، بل لقد كان كل من يتطهر يوم الجمعة يجر إلى عاكم التفتيش ، لأن هذا يدل على أنه مسلم ، ومنعت قراءة القرآن أو قراءة المصاحف وبدأت اللغة العسرية تفتق شيئاً فشيئاً الأمر الذي عبرت عنه الموشحات الاندلسية والمراثى القشتالية وبكاء الاندلسيين المتأخرين أي المدجنين على أطلال مجد العرب وسلطانهم في هذه البلاد ، ولا نزال نسمع في جنوب الاندلس هذه النغمات الحزينة التي تثير في النفس مواجع الألم لما حدث للعرب والمسلمين ولأحزانهم العميقة التي ترسبت في النفس الأسبانية الإسلامية بما سيكون له أثره العميق فتتولد عنها نبضات جديدة للإسلام من تلك البذور التي غرسها المسلمون في الاندلس الحبيب (١) .

(١) وقد تراءى إلينا ونحن في سفارة لعلم بالمغرب أن أعداداً لا يستهان بها من الأسبان في الجنوب أخذوا يندون جماعات على طنجه وفاس بالمغرب طالبين لمعتناق الإسلام فأقول وأؤكد أن تلك هي الصفحة الكبرى التي نرجوها =

نعود لتتابع المحور الثاني من محاور التحدى الذى واجه به حكام أسبانيا العالم الإسلامى تغطية لجريمتهم التكرار فى الاندلس . فنقول إن هذا اليهودى المرد قد حمل معه وثيقة من ورق البردى عليها أسماء المسلمين وتوقيعاتهم ، مع ما تنطوى عليه من إشارات كاذبة عن واقع الحال ، وقد أخذت توقيعات المسلمين عليها عنوة وقهراً - كما سبق أن ذكرنا - وكذلك حمل معه أكياساً من الذهب الخالص والأحجار الكريمة وجارية مفرطة الجمال ، وسافر هذا اليهودى إلى مصر وطلب مقابلة السلطان بعد أن أغدق أمرا لا طائلة على الخاشية، فسمحوا له بمقابلة الحاكم فقرأ عليه الوثيقة وكانت ذات طول فريد تزيد على أطوال الوثائق الدبلوماسية المعروفة على هذا العصر لكثرة ما حشد فيها من أسماء إسلامية، ثم أردف فقدم الذهب والجواهر الثمينة، وأثنى على السلطان وعلى حنكته ومهارته، ثم تقدم أخيراً بالجارية ومعهما شكر الملك فردناند لملك مصر على اهتمامه برعاياه من المسيحيين وكيف أنه أى - فردناند - يحرص دائماً على رعاية مصالح المسلمين وحمايتهم من كل سوء . وأقتنع حاكم مصر بما قاله هذا اليهودى الكذوب وذلك بتأثير الخاشية المرتشية وأرسل مع وفد ملكى أسبانيا خطاباً يشكرهما فيه على ما يقسومان به من رعاية للمسلمين فى بلادهما ، وهكذا نجح عناة المسيحية فى أسبانيا فى تحييد قوة إسلامية ثابته هى مصر .

الثالث : أما المحور الثالث فكان يتمثل فى قوة الأسطول الجزائرى الضاربة

= المزيد. وقد قننا بالواجب علينا نحو توجيه نظر أهل الحل والعقد فى السعودية وفى الخليج العربى لإقامة معهد للدعوة الإسلامية فى مدينة طنجة يكون من اختصاصه احتضان هذه البراعم الإسلامية المظهرة وتعليمها قواعد الدين الحنيف وشعائره وتكوين قادة إسلاميين ودعاة للإسلام من بين صفوفهم يرجعون إلى أهلهم داعين لمجد الإسلام وحضارته المعاصرة .

في غرب البحر الأبيض المتوسط ، وكان هذا الأسطول يرفع علمه على هذه المنطقة ويجبر كل السفن المارة بها - حتى ولو كانت من الأساطيل الحربية - على دفع الجزية لهم ، وظلت سيادته على المنطقة قائمة إلى حين ظهور أساطيل أسبانيا والبرتغال وغلبتها على المنطقة ، ثم غلبة الأسطول الانجليزي بقيادة نلسون على البحار السبع فيما بعد .

وكان الغرب يسمى الجزائريين بالقراصنة ولكنهم في الوقت الذي كانوا يتبعون فيه أسلوب القراصنة مع دول أوروبا المسيحية - ولا سيما أسبانيا بعد ارتدادها عن الإسلام - كانوا يدافعون عن التخوم الإسلامية ويشتدون في إنزال العقاب بسفن الإسبانين بصفة خاصة تنكيلاً بهم وقصاصاً لدماء المسلمين المظالمين في الأندلس ، وظل الأسطول الجزائري يورق مضاجع أسبانيا المسيحية إلى أن اشتد مساعد الأسطول الأسباني ونفر لحماية بلاده .

أما المغرب فقد كان في غيبة كبرى يحتاج الأسبانيون والبرتغاليون سواحلهم ومدنه لإسترقاق أبنائه وإحتلال أراضيه ، فكان مرة يحرك بعض أمرائه جيوشهم للدفاع عن الذمار وعن المسلمين ، وتارة أخرى يسكنون ويخضعون لنير هؤلاء المستعمرين العتاة . وأياً ما كان الأمر فإنهم قد عجزوا تماماً عن الاقتصاص من أسبانيا للجزيرة الرهيبية التي تهدى بها حكام أسبانيا المسيحية العالم الإسلامي كله حينذاك ، ومع هذا فإن الغرب في الأمر أن أسبانيا المعاصرة إنما تعيش من أفضاها إلى أدناها على دخل قومي بالغ الضخامة كمحصلة للسياحة التي يتجه أرتالها رأساً إلى مواطن الإسلام ومراتعه في الأندلس فهم يستفيدون في أسبانيا الآن من حضارة الإسلام وأجداد المسلمين التي خلفوها في ثرى تلك البلاد التي ستعود في القريب العاجل إلى أحضان الإسلام - ولا سيما في إقليم الأندلس - كما ذكرنا آنفاً .

على أننا لا يمكن أن ننكر فضل المغاربة المحدود في هذا المجال إذ أنهم قد فتحوا ميوتهم وأراضيتهم ومدنهم وسائر أنحاء بلادهم للمسلمين الفارين بدينهم من الأندلس واحتضانهم ولا يزال أبناء مسلمي الأندلس وعائلاتهم يوجهـدون في المغرب ولا سيما في فاس والرباط وكذلك في سائر الساحل الشمالى الأفريقى العربى : في الجزائر وفي تونس وفي ليبيا وفي مصر أيضاً .

هذه صورة قائمة لما كان يواجه به الإسلام من تحديات مسيحية في عصور ازدهارها رغم ما أداه الإسلام لأوروبا من خدمات إبان عصر الإنارة الإسلامى الذى كان يسير بموازاة القرون الوسطى المسيحية المظلمة وهكذا تتضح لنا ضحالة الرأى القائل بوجود قرون وسطى إسلامية في نفس الفترة الزمانية للقرون الوسطى الغربية .

ولكننا مع هذا لا ننكر وجود قرون وسطى إسلامية لها مكانها في التاريخ الإسلامى وهى تأتى بعد عصر الإنارة ، وسنحاول بقدر الامكان تحديد هذه الفترة الإسلامية المظلمة التى لا تتوازى زمانياً مع القرون الوسطى المسيحية.

القرون الوسطى الإسلامية : البداية والنهاية

لقد اختلف الباحثون في تحديد بداية القرون الوسطى الإسلامية ونهايتها وقد لا نكون في وضع نستطيع معه أن نحدد بداية هذه القرون من الناحية الثقافية والعلمية إذ أن هذا الأمر لا يتحدد بزمان دقيق ، ولهذا فإننا نكتفى بالاستناد إلى الحياة السياسية والعسكرية ، أى إلى سلطان الدولة الإسلامية وبداية الأفول في الفترة الأخيرة من العصر العباسى الثانى حيث تلاشت نهائياً سلطة الخلفاء العباسية وأختبفت الإمارة والسلطان من الأصول العربية وانتقلت إلى الفرس أولاً ثم إلى

الأتراك السلاجقة وغيرهم فيما بعد، وهذه هي الفترة الأخيرة من العصر العباسي الثاني حيث تلاشت نهائياً سلطة الخليفة وأستقلت الدويلات الإسلامية استقلالاً يكاد يكون كاملاً عن الخلافة العباسية إلى أن أجهز التتار على حاضرة العباسيين ومينارة العلم ، بغداد — سنة ٦٥٦ هـ (١) — وقد بدأ بعد هذا التاريخ عصر الظلام الذي يتمثل حقيقة في القرن السابع والثامن ويمتد إلى القرن الثاني عشر الهجري وعنده نستطيع الكلام على نهاية القرون الوسطى الإسلامية وبداية عصر النهضة عند المسلمين المحدثين .

ويصور لنا المؤرخون عصر الظلام إبان القرون الوسطى الإسلامية في صورة قائمة حيث إنتشرت البدع والخرافات والاساطير الدينية التي لا تستند إلى كتاب أو سنة، وفشا بين الناس السحر والتنجيم وجميع فنون الشعوذة التي حذفها الدجالون الممارسون للتصوف الكاذب هؤلاء الذين سيطروا على العامة بجاهليتهم وبتجميع أموال النذور من المريدين والأتباع بحيث يمكن أن يقال إن الطرق الصوفية هي التي كانت تحكم البلاد الإسلامية في هذا العصر المتخلف، وكان الولي والمعلم هو مدار الشريعة والحقيقة واختلط الفقه بالتصوف وأصبح الناس يأتمرون بأمر الصوفية ويصدقون بمواجدهم وأحوالهم ، وأنحرفت بعض الطرق الصوفية عن الطريق الصحيح وظهرت فيها البدع والخرافات وشرب بعضهم الخمر للوصول إلى التوجد أو الجذب الصوفي ، وأدخل البعض الآخر تعاليماً مخالفة للإسلام في نطاق الطريق كالمولوية والبكتاشية وفريق من العزمية الذين قابل بعضهم ابن تيمية في الإسكندرية ورد عليهم، وعلى العموم فقد أعملت الفرق الباطنية يد التخريب في الإسلام وعقائده وعلومه بحيث سجل التاريخ في هذه الفترة

(١) وتوفي عام ١٢٥٨ م

أسود الصفحات وأكثرها كدورة عن الإسلام وأهله ، وكان الإسلام من هذا
بريثاً فلا يمكن أن يكون الإسلام هو سبب تأخر المسلمين بل المسلمون أنفسهم
هم الذين تأخروا لأنهم لم يلتزموا بتعاليم الدين وشرائعه الحقة .

هكذا نستطيع أن نفسر كيف حقت لعنة الله على الذين بددوا دينهم وجعلوا
كلمة الحق هي السفلى ، فاستحقوا الهزيمة وباءوا بغضب من الله وتمثل هذا كله
فيما انتهى إليه المسلمون من ذل وهزيمة بعد احتلال الغير لبلادهم .

ويصور لنا عبد الرحمن الجبرتي في كتابه عجائب الآثار الوضع الذي كانت
عليه مصر كإيالة عثمانية وكيف بانت البلاد تنوء تحت وطأة ظلام داس ، وإن
كان يبدو من خلال هذا الظلام وميض من بصيص أمل يتمثل في استمرار رسالة
الإسلام كونه هو أشبه بالبيات الشتوي لبعض الأحياء وقد عبرت مؤلفات
المصر عن ضحالة الثقافة الإسلامية العربية ، فن شعر رقيق لا معاني فيه وتشبيه ،
وتعثر تنقاسه لغة الأعاجم وإصطلاحات الدواوين التركية وجهالة لا ترى فيها
أثراً لعلم من علوم الدنيا ، وحتى علم الحساب وقد استأثر به طائفة من أقباط
مصر إذ كانوا يضربون نوعاً من السرية على ممارستهم للرياضيات ويحجبونها عن
صغار المسلمين .

ويشارك الجبرتي - دعوى ولهم - فيما يكتبه عن المصريين المحدثين
طداتهم وشمائلهم ، حيث يعطيان لنا صورة الحياة المتأخر في مصر بعد زوال
ترواتها إثر إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح وإنقطاع الدخل الكبير والثروة
للفاحشة التي كانت تمنحها مصر من رسوم عبور التجارة بين الشرق والغرب
وأيضاً بعد أن أجهز السلطان سليم على ما بقي من تراث حضارى إسلامى مصرى ،

وذلك بنقله لمهارة الصناع والحرفيين إلى التسلطانية وهكذا جردت مصر قلب العالم الإسلامى من كل فن أو ثقافة تحت وطأة حكم المماليك ثم العثمانيين ، وإن كانت هذه الفترة المظلمة من حياة الشعوب العربية الإسلامية تحتاج إلى مزيد من الدراسة ، لا سيما فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر للهجرة .

ولم تفلح محاولات الإصلاح المتعددة في إيقاظ المسلمين من سباتهم العميق فانبعثت الحركة السلفية عند ابن تيمية وأتباعه ، ويؤخذ على مدرسته أنها لم تكن على مستوى مومئسها من حيث النضوج الفكرى والاجتهاد الفقهي والنظر غير المتزمت فى تطبيق قواعد الشريعة على ظروف العصر وأحوال العباد، بحيث أننا نجد كبار الغرب يضعون ابن تيمية وحده وليس تلاميذه - الذى شايح بعضهم التيار الحنبلى - فى مصاف كبار الفقهاء العالمين ويذكرون عنه أنه كان أول من وضع قواعد الفقه المقارن بما كان يديه من تعليقات مستنيرة على ما كانت تصدره محاكم اللاتين الصليبية فى بيروت، ولعل خير شاهد على علو مكانة ابن تيمية وفكره الوقاد وحفاوة الغرب به ما سطره المشرق د لاوست ، عنه فى كتابه « الآراء الدينية والسياسية والاقتصادية والقضائية ... » لثق الدين بن تيمية » .

كذلك لم تستطع الحركة الوهابية - سائلة تيار الفكر التابع من المذهب السلفى عند ابن تيمية - الصمود أمام سطوة الحكم العثمانى وسيطرة أعداء التحرر الدينى من الفقهاء المتزمتين الذين إرتضوا فى هذا العصر أن يجرد الدين من قيمه الروحية المجردة وألا تبقى منه سوى أشنات من الملبسات السطحية الظاهرة والأفكار والتعاليم السرية وأحجية المشايخ وتعاويزهم وما لانتبت إليه الطرق الصوفية بن قبحهم من الجملة والمتبطلين الذين فرضوا جبروتهم على أهل القرى السذج وبسماء

المؤمنين دون خشية أو إستحياء من حق أو دين مفروض ،

وربما كان الجبرتي وقرناؤه يبالغون في وصف ما إنتهت إليه أحوال المسلمين وخاصة الطرق الصوفية في عصره ولاسيما وقد كان يتخوف من الإعلان عن مسأقيته إبان محنة الوهابيين في عصر محمد علي .

على أن ظهور هذه العقلية النقدية عند الجبرتي في هذه الفترة كان يشير بوضوح إلى أن مصر قلعة العالم الإسلامي ومركزه النابض كانت حينذاك على موعد مع إنتهاء عصر الجبرود الفكري وبداية عصر النهضة .

هكذا نجد أنفسنا مع مطالع القرن الثاني عشر للهجرة وبلاد الشرق ترسف في قيود التأخر والجهل والفقر والمرض ويقف قادة المسلمين حينذاك عاجزين عن الأخذ بيدهم لعدم تفهمهم للدين وقضاياه تنهماً صحيحاً ينبع مباشرة من الكتاب والسنة ، بل إنهم فهموا خطأ ما تشير إليه الآية الكريمة : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، (١) وكيف أن المسلمين جميعاً ملزمون بإطاعة حكامهم سواء كانوا عادلين أو ظالمين فاسقين أم اطهاراً أو جهالة أم علماء ، ولم يفتنوا إلى أن لولى الأمر مواصفات إسلامية عدة ذكرها كتاب الفرق وعلماء السياسة عند المسلمين كما يشير الماوردي ومنها على سبيل المثال : إكمال العقل والصحة : فلا يتولى على المسلمين صبي غر بمحكم وراثته العرش ويتدخل الأوصياء وأصحاب سراكز القوى من ورائه لإدارة شؤون الرعية ، وكذلك فإن الحاكم يجب أن يتصف بصفات الكمال في الخلق والسيرة الحسنة وتمتع بالورع والصلاح والتقوى والعدل وأن يكون على علم تام بالدين وفروعه

(١) سورة النساء الآية ٥٩ .

ولا تكون به منقصة جسمية تزدى به أو عيوب في النطق أو في الحركة مما تضيع معه هيئته .. الخ .

فطاعة المسلمين إذن واجبة لولى الأمر العادل الذى يلتزم بمبدأ الشورى وتم ولايته عن طريق البيعة كما أقامها الإسلام . وهكذا تلقى الضوء على مفهوم إسلامى كان علماء وعامة الناس يخشون الخوض فيه مخافة بطش الحاكم وسطوته وتمكينه من الرعية، وماعهد المسلمين ببيعد بقصة الملك فؤاد مع الشيخ على عبد الرازق وكتابه « الإسلام وأصول الحكم » :

أن ما يجب شرعا على المسلمين هو أن يهروا زرافات ووحدانا لإقصاء الحاكم الظالم وإبطال بيعته ما دام لا يحكم بما أنزل الله وما أوجبه عليه الإسلام من رعاية كرامة للامة الإسلامية حفاظاً على مصالحها :

وإذا تابعنا التصوير الرائع للعصر الذى يقدمه لنا شاهد عليه وهو الجسدى منجد أنه يعبر بكل دقة وإخلاص عن موقف حضارة متخافة قد استنامت للضعف والحقول تباغنها حضارة متفوقة تتمثل فى هزرو فابليون لمصر والشام فيتعجب المصريون مذهبين من أساليب هذه الحضارة المتفوقة والحارقة للمادة والى عجز المصريون المسلمون عن مواجهتها بعد أن أمطرت السماء عليهم قنابل المدافع فجاءت الاستجابة المذعورة بدق الطبول ورفع البيارق صارخين : يا خنى الألفاف نحننا بما نخاف ، وكانت هذه لصيحة المرتعدة علامة على التخوف والعجب من طلقات المدافع ولكن هذا أيضاً أول إحكاك حضارى بين الغرب المسلح وحضارته الغاشمة والشرق الإسلامى الوادع المفرق فى مبادئه الأفىونى العميق .

وعلى هذا فإننا نستطيع القول بأن هذا اللقاء المدهجى المباحث بين الغرب والشرق هو الذى تتحدد معه تاريخياً النهاية التفريدية للأقرون الوسطى الإسلامية

بعد مباغثة جيوش نابليون للجزء الشرقى من البحر الأبيض المتوسط وكان من جراء ذلك أن أفاقت الشعوب العربية والإسلامية من الغفوة التي أستمات خلالها للحكم العثماني في شتاء طويل مظلم ، فقد آن لها تصحو وأن تتيقظ من سباتها في مطلع نهضتنا المعاصرة .

البقعة الإسلامية المعاصرة المبكرة:

وأعلنا نساءنا عن الصورة التي جاء بها رد الفعل الإسلامي على هذا التدخل العسكري السافر في بلاد المسلمين والذي عجزت الدولة العثمانية وريثة الخلافة عن الوقوف أمامه وحماية حقوق المسلمين والدفاع عنهم في مواجهة هجمة نابليون الغاشمة . وقد شعر المسلمون بأن عليهم مرة أخرى في تاريخهم الطويل ، وبعد أن صدوا التتار والصليبيين أن يواجهوا المصير السياسي والديني بمفردهم ، أي أن تترك كل إيالة إسلامية ومصيرها وحدها في مواجهة قوات الاستعمار الغاشمة . ولم يكن هذا الموقف المتخاذل المتفكك يمنع إشتداد روح التضامن بين المسلمين في هذه المنطقة وظهور الحواس الدينية للدفاع عن الإسلام والعروبة وقد تمثل هذا في صحوة العلماء والشعب في ثورة القاهرة على نابليون ، وفي إرتداد نابليون عن عكا وفي مقتل كليبر ، وأخيراً في إجبار الفرنسيين على الانسحاب الذليل من مصر .

ولكن هذه الحملة الغاشمة تمخضت عن صحوة إسلامية مبكرة ، كان العلماء المسلمون قادتها والنعم معهم الشعب للدفاع عن الوطن وعن الدين وقيمته . ولكن الأمر الغريب أن هؤلاء الفقهاء لم يتجهوا إلى الاستفادة من أولى تجارب احتكاكهم مع الغرب والعمل على فهم ما تنطوى عليه القوة الغربية من تقدم تكنولوجي ومحاولة نقله إلى مصر . كما فعلت اليابان في العصر الحديث بل لقد أمعن الفقهاء

وعلماء الأزهر في التحدى الصامت لمحاولات محمد على لتحديث مصر وإدخال النظم الغربية عليها .

والحق يقال إن محمد على وأسرتة لم يقيموا دولتهم على أساس بنية إسلامية متكاملة إذ أنهم كانوا يريدون أن يجمعوا من مصر قطعة من أوربا بنقل كل ما يحدث في الغرب وحضارته من أمور جوهرية وعرضية، ولم يكن إحترامهم للدين ومشايخه إلا مراعاة منهم لمعشق وأصالة الروح الديني الإسلامي لدى الشعب المصري ، إذ أن تشييدهم للمساجد وقبور الأولياء ورصدهم الأوقاف على الشؤون الدينية كان أسلوباً من أساليب الحكم الفطن الماهر وإلا فكيف نفسر حياتهم المأجنة والعابثة في الغالب الأعم بالإحسانافة إلى ظلمهم البين للرحمة وسوء استغلالهم لخيرات البلاد ؟ .

وقد أحس رجال الدين بما تنطوى عليه نفسية محمد على إزاء الدين وإزاءهم شخصياً ، ويمكن ملاحظة هذا في آخر ما كتبه الجبرتي عن مصر محمد على .

وكان هذا التحدى الفرنسي لحضارة إسلامية مدعاة لصحسوة لا يشخص أصحابها بأبصارهم إلى المستقبل بقدر ما يعودون إلى الماضي لاجترار الأجداد الغابرة والتغنى بما كان عليه الآباء من عظمة تراث وحكم مكين دون اكتراث لما يجري حولهم في العالم المتحضر من تفتح لشمس العلم والمعرفة والحريية والتكنولوجيا ، مع عدم الانفصال عن التيسار الديني المسيحي رغم ما كان يديه بعض المثقفين في الغرب من متارضة ظاهرية للمعتقد في محاولة منهم للإنفلات من قبضة النهر الديني .

وإذا كان الغرب قد أستباح بلاد الإسلام بعد ذلك عن طريق الاستعمار ونهب ثروات المسلمين والاستمتاع بها بثمن بخس زهيد ، فإنه وبعد أن تمخض الشرق وفتح منافذه على تيارات الحضارة الغربية وأجبر جيوش الغرب على الجلاء

عن بلاده وأمتك في يده مصيره السياسى عن طريق ما سمي بالحرية والاستقلال
وحق تقرير مصير الشعوب - إلا أن الغرب أستطاع أن يثبت ركائزه وحجراته
المسمومة في جسم الأمة الإسلامية عن طريق ما نعرفه من مؤامرات الغزو الفكرى
الثقافى للإسلام وأقطاره ، وهذه هى أخطر مشكلة يواجهها الإسلام المعاصر .
ليس هناك شك في أن الموقف المبكر للمقاومة الإسلامية - والذي أشرنا إليه -
وهو يتمثل في أكتفاء العلماء والمفكرين المسلمين بتراث الإسلام وذخائره الخالدة فحسب -
لم يعد صالحاً لعصرنا هذا ، وكذلك فإن إتجاه الصفوة الإسلامية المستغربة إلى
قلس طريقها إلى أفكار الغرب المنتصر ومذاهبه وحدها لم يعد حلاً حاسماً لهذه المشكلات .
التي تواجه الأمة الإسلامية في حياتها المعاصرة .

لماذا ندوس الفكر الغربى ونناهجه :

لقد أتضح لنا أن الغزو الفكرى لم يقتصر على العلم والتربية والتعليم والثقافة .
والفن فحسب ، بل لقد حمل معه بالإضافة لإيها تيارات مسمومة من التبشير
المسيحى وكذلك موجات عارمة من الإلحاد والدعوة إلى معارضة الأديان .
وتثبيت ركائز النزعة العلمانية ، وهكذا يقف الشباب حائراً بين تراث ملقى قد
يكون مشبعاً له من الناحية الدينية ، وأمامه من ناحية أخرى صور عديدة للتقدم
الغربى الذى يملأ عليه حياته اليومية ، إذ أن منجزات الحضارة الغربية قد تخللت حياته
بحيث لا تكاد أعيينا تغفل في كل لحظة عن التذكير بما للغرب من أيادى بيضاء
على حضارة البشر المعاصرة .

ولهذا كان من الضرورى أن نستعرض الأسس الفكرية للحضارة الغرب متمثلة
في مذاهبه الفلسفية ، إذ أنه على الرغم مما نجده عند البعض من فهم ضحل لركائز الفكر
الغربى واستنكارهم لكل فلسفة أى لكل عصبية منهجية للعقل - على الرغم من هذا -

فإننا نتيح لهم فرصة إدراك أمر لا يغيب عن أذهانهم المسطحة ، وهو أن المذهب الفلسفي لا يشير كل هذا الخوف والقلق إلا عند اللذين ألفوا عقولهم وأسلموا قيادهم للتقليد الأعمى والمحاكاة التي لا حرية فيها للعقل ، حتى في مجال السلوك . فالمذهب الفلسفي مهما كان أمره هو كلمة العقل المعبرة عن نبض حوار السليم ، وقد يتجه إلى أخلاقيته إلى الخير أو إلى الشر - حسبما يكون الفرد أو العصر الذي أنتج المذهب - فليس دكانط ، مثل نيتشه في تفكيره ، وليس دسارتر ، مثل برجسون ، مثلا ، وهكذا تختلف أنماط الفكر باختلاف الأفراد والمجتمعات ويصبح المذهب الفلسفي على هذا النحو هو البوتقة التي تنصهر فيها مبادئ الأفكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجمالية ، فديكارت أبو الفلسفة الحديثة يعبر مذهبه عن روح عصره ، وكذلك فإن دكارل ماركس ، إنما يعبر عن روح القرن التاسع عشر المادية على ما سنرى .

ولماذا نذهب بعيداً فإن الإمام دالغزالي ، كان يعبر عن روح العالم الإسلامي وثقافته الشاملة في عصره بينما نجد قبله مالك بن أنس ، وكذلك ابن سنيـل ، يعبر كل منهما عن ثقافة العصر وروحه قبل أن تتعقد الثقافة الإسلامية وتتعدد مناحيها .

وإذا كان الغرب قد أتاخ على صدورنا بحضارته المعاصرة المتقدمة فإن هذا لا يعني أن نجعل من أنفسنا أرقاء لها ، فنلغى شخصيتنا القومية الإسلامية المنفردة وكذلك فإننا لا ينبغي أن نتوقع على أنفسنا ونصم آذاننا عن مظاهر التقدم الحضاري التي تقتحم مجتمعا وعقول أبنائنا .

وهكذا تبرز أهمية التساؤل الذي يبدو من خلال الحوار الحضاري الإسلامي حول : أي السبل والمناهج أخرى بالإتباع ؟

وفي رأيي أن هذه الطرق والمناهج تتحدد في ثلاثة محاور رئيسية هي: التجديد،
والتحديث، والتغريب. بعد استبعاد أسلوب الجود والاجترار الفكري الذي
تجاوزته الحركة الفكرية الإسلامية المعاصرة بمراحل.

لولا : التجديد :

وقد تابعت المواقف لمن دجال الدين الأفغاني ، إلى د محمد عبده ، إلى
د رشيد رضا ، إلى د الكراكي ، ثم د الاخوان المسلمين ، ومنهم د سيد قطب ،
وأبو الأعلى المودودي ، ولكن جبهة علماء الدين تصدوا للوقوف في محمد مسافر
أمام محاولات رواد التجديد الأرائل ، هؤلاء الذين كانوا يدعون إلى ضرورة
التحرر الفكري والخروج من اليهود والخص من آثار المغيب الحضاري الذي
عشى بلاد الإسلام إبان الحكم العثماني ، وكان هذا الصراع بين القديم والجديد
يمتص الحياة الفكرية والاجتماعية للعالم الإسلامي في تلك الفترة وكادت تصبح
مشكلة التحرر الديني والاجتماعي من أم قضايا العصر بعد أن استراحت أو كادت
نفوس المسلمين في منطقة الشرق الأوسط تحت مظلة الخلافة الإسلامية العثمانية
وأيقن عامة الناس أن الدين يحرم عليهم نقد أو عصيان أوامر الخليفة الذي يتغين
عليهم طاعته والدعاء له أينما حلوا :

وسرعان ما ظهرت في الأفق مشكلة الرجل المريض ، ، وكان من جرم ذلك
أن تسابقت الدول الأوروبية كالذئاب لنهش جسم الخلافة الإسلامية وإلتهام
أوصالها بالتدريج ، وقد تمثل هذا في حملات الاستعمار البشعة ضد الشعوب
الإسلامية في منطقة الشرق الأوسط وغيرها ، وبذلك أحس المسلمون بأن ثمة
مشكلة خطيرة ينبغي لهم الاستعداد لخوض الممارك من أجلها وهي مشكلة المصير
السياسي لشعوب المنطقة ، تلك المشكلة التي قفزت إلى مكان الصدارة على مسرح

٢٠ الأحداث المحلية والعالمية .

وقد نتج عن هذا أن أصبحت مشكلة التحضر ومراجعة مواقف التزمّت الديني وقيام حوار صحي حول التجديد ومفاهيمه ، في المرتبة الثانية بعد مشكلة المصير السياسي ، فأسرع الغرب لكي يملأ هذا الفراغ الحضاري ووقعت في يده الشعوب الإسلامية كعجينة لينة يشكلها كما يريد ويصدر إليها خثالة فكره المهابط ، ويمنع عنها الأسس الهامة للحضارة الغربية الثقافية والأخلاقية والعلمية فتمنحست هذه العدائية الثقافية الإجرامية عن شكل مهزوز من الحكم العنصري الذي أحكم الغرب إقامته ومساندته ليكرس به التخلف القائم ويربطه بقيم منوعة باليأس والقدرية والتشاؤم والضعف والسلبية وتثبيط الهمم وأنعدام الثقة في النفوس .

وقد أفرز هذا التآمر الاستعماري البغض على شعوب المنطقة جيلا من المنتظرين في قيادات العمل الرسمي ، ومنهم الحكم والوزراء وأصحاب السلطة والنفوذ ممن تخرجوا في مدارس الاستعمار أو التي يضع مناهجها المستعمرون ، وظلوا يعملون في أجهزة الحكم والإدارة بل الثقافة في البلاد العربية إلى عصرنا هذا ، وقد يرجع الكثير مما نشعر به اليوم من بلبلة فكرية وأغتراب ثقافي ودمار إقتصادي وتخلف سياسي وعدم الاتفاق على كلمة واحدة بين العرب خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى هذا الانتماء البغيض إلى مدارس الاستعمار وأسلوبه وثقافته ، فلا يستطيع جمرة الحكماء أو أصحاب السلطة أن يتخلوا مثلا عن التعايش مع المهاينة ورجال الغدر في فلسطين ، وأصبح الشغل الشاغل لهذه القيادات المهزوزة في الغالبية العظمى من البلاد الإسلامية حرق البخور للحكام والأمريكا أو لانحاء السوفيتي والتمرغ على عتباتهم وانتظار قائن حناتهم واصطناع

ديماجوجية دعائية حولهم خالية من المضمون .

وإذا كنا نحبذ موجة التجديد في الفكر الإسلامى فإننا يجب أن نضع لها
التواضع والأصول على ما سنرى فيما بعد . ويمكن أن نعرف التجديد تعريفاً
أولياً بأنه محاولة الموازنة بين القديم والحديث على أن تكون نقطة الانطلاق هي
الأصول القديمة وأن يراعى عند الاجتهاد في تطبيق الحكم على الوقائع الجديدة ألا
تتعارض مع ما سبق للمسلمين أن أجازوه من أحكام شرعية في ظروف شبه
عمالة ، ولنضرب مثالا للتجديد في الأحكام فقد قال بعض الفقهاء بأن الصور
ورسمها محرمة بالنسبة للمسلمين ، وهنا نجد استخداماً غير دقيق في التفرقة
بين الحلال والحرام إذ المقصود في هذا المجال ما هو مستحسن وما هو مكروه ،
وهذا أقل مرتبة في الضرر بالقياس إلى موازين الحلال والحرام بالنسبة
للمسلمين (١) .

وعقيدة الأمر - على ما تبين لنا بالبحث والدراسة - أن كراهية الصور في
صدر الإسلام إنما كانت ترجع إلى الخوف من الردة إلى عبادة الأصنام كما كان الحال
عليه في العصر الجاهلي ، ولذلك استبعد الرسم والتحت لأنه حرام ، بل للحفاظ
على استمرار ثبات العقيدة والدين عند المسلمين للجدد ،

أما وقد استقر الدين بعد القرن الأول من الهجرة ، لهذا فلم يكن هناك أى
مبرر للوقوف أمام تيسارات الفن في جميع صورها ما دامت لا تتعارض مع
الأخلاق والدين ، وهكذا ظهرت في العراق والاندلس مدارس للفنون رغم

(١) راجع للمؤلف : التقييم الجمالى لمنجزات الفن الإسلامى بين الدين والاداء الحضارى -
بحث ألقى في مؤتمر أحمد مكرى بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية .

تمسك بعض الفقهاء بتحريم هذه المنجزات، وإذا كان هذا قد حدث بعد القرن الأول للهجرة فإنه لا مناص الآن من قبول شرعية الفنون عملاً بمبدأ المصالح المبررة والمرسلة أو لأن الشعوب جميعاً قد إقحمت ناحية الفن تحاول به أن تعبر عن ذاتيتها القومية والحضارية، ومن بين هذا سائر ألوان التصوير والنحت وغيرها؛ فلا مجال إذن لتكرار الأحكام القديمة، بل أن المجتمع الآن يستطيع أن يقرر دون خوف أو وجل إجازة الانتاج الفني الذي لا يخرج عن حدود الاخلاق ولا يبخش السلوك العام للسلم.

وثمة مثال آخر للتجديد وهو يتعلق بمسائل الزواج والطلاق - أى يدخل فى دائرة الأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة - ، فقد سدد الفقهاء مسافة معينة إذلة تخطاها الزوج فى السفر - وكان السفر على ما نعلم على الدواب أو على الأرجل أو بالسفن الشراعية - فإن المرأة لها الحق حينئذ فى طلب الطلاق من زوجها الغائب بعد مضي فترة معينة مخافة أن تفترق فى نفسها لشبابها أو لانوثتها ، أما الآن فإن المرأة يستطيع أن يدور حول الأرض فى طائرة نفائة أو فى صاروخ ويعود فى نفس اليوم ، فإذا لم تعد المسافات البعيدة حائلاً بين الزوج وسرعة تواجده مع الزوجة وهكذا نجد أن القاضى يتعين عليه - خضوعاً لمبدأ التجديد - أن يصدر على أمثال هذه الوقائع أحكاماً تختلف عما - بق إصداره من أحكام فى مثل هذه المناسبات قبل قرنين من الزمان .

ومثال ثالث ، لقد جاء بعض سكان ولايات الباطيق من المسلمين قبل الحرب العالمية الأولى يطلبون من الخليفة العثمانى فى إسطنبول أن يصدر فتوى بشأن صيامهم؛ وقد أجمعت النصوص الدينية على أن الصيام يبدأ من الفجر مصداقاً لقوله تعالى: «كلوا

واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، (١) وكذلك فإن
إفطار المسلم في نهاية اليوم مرهون بغياب الشمس عند المغرب ، وأيضاً فإن شهر
السيام إنما يحدد في قول الرسول ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم
عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوماً » (٢) قال هؤلاء وفقى المسلمين في الآستانة ،
بعد أن أحالهم السلطان عليه : إننا قوم لا يستبين لنا ليل من نهار خلال ستة شهور
من السنة فلا نعرف لنا في أغلب الأحيان مشرقاً للشمس أو مغرباً لها ، وكذلك
يمنع علينا رصد القمر في أكثر أيام السنة للظروف المناخية التي تحيط بنا في منطقة
القطب الشمالي ، فكيف إذن تكون صلاتنا ويكون صيامنا ، فأعذر وفقى الخلافة
عن الأدلاء برأيه وعلق الحكم حيث أنه لا نص لديه يطابق هذا الحال ، وبعد
أن نشر هذا الموضوع في الصحف والمجرائد السيارة استغله أعداء الإسلام
والمستشرقون ذريعة للنيل من الإسلام كدين عالمي .

إذ أن الله تعالى يقول في معجز كلامه إن الدين أرسل للناس كافة أي أن الإسلام
هو دين - النظرة ليس موجهاً إلى شعب بعينه كدين اليهود مثلاً بل هو دين العالمين
يأسرهم ولهذا دعا محمد ، عليه الصلاة والسلام كل العرب المحيطين به في شبه
الجزيرة حتى ينشر كلمة الله فيما بينهم ، وكذلك أرسل إلى مصر والحبشة .
وإذن فإن تعاليم الإسلام على هذا النحو ينبغي أن تكون صالحة في التطبيق
للمسلمين كافة من القطب الشمالي إلى القطب الجنوبي ، ولكن العجز عن الإجابة
عن هذا التساؤل ، الذي يوجهه مسلمو البلطيق إلى وفقى الآستانة سيؤدي إلى
تثبيت فكرة المستشرقين عن الإسلام وكيف أنه دين لا تنفذ تعاليمه إلا في منطقة
حما بين المدارين : السرطان والجدي .

(١) سورة بقرة : الآية ١٨٧ .

(٢) حديث شريف « متفق عليه » رواه أبو هريرة .

فسمع بهذا مفتي العراق في ذلك الوقت فأصدر فتواه التي يستند فيها إلى دراسة لموضوع الصيام وللأحكام الشرعية الخاصة به ، فتساءل أولاً عن علة الصيام ، فقال : إنه إمتناع النفس عن تناول الطعام والشراب خلال فترة العمل بالنهار ، لتحقيق غايات سامية منها : الشعور بحاجة الجائع الفقير والعكوف على العبادة الخالصة لله : : الخ . . ولما كان متوسط ساعات العمل في النهار لدى المسلمين في الشرق الأوسط هي المثل الذي ينبغي القياس عليه - لأن هذه منطقة اعتدال - لهذا فإنه يتعين على مسلمي البلطيق أن يأخذوا متوسط ساعات الصيام في اليوم عند مسلمي منطقة الاعتدال ويجعلوا هذا المتوسط أساساً لصيامهم على أن يكون أثناء ساعات عملهم فتكون بداية هذا المتوسط الزمني عند امتناعهم عن الطعام أي في الفجر ويكون افطارهم عند انتهاء ساعات هذا المتوسط الزمني أي عندما يسمى عندهم اصطلاحاً بالمغيب، وهكذا أمكن حل هذه المشكلة عن طريق الاجتهاد بالرأى.

وتمت أمثلة عدة على عملية التجديد في الاسلام ومنها السفور الشرعي للمرأة مع احتفاظها بالحجاب الذي التزمت به المرأة في عهد الرسول ﷺ بأن تكشف عن وجهها وعن يديها وألا تبدي زينتها لغير بعليها وكذلك ما استحدث من خروج المرأة إلى العمل في مواقع لا تتعارض مع أنوثتها .

ومن قبيل التجديد المرفوض الذي يأباه الشرع ما امتننته القاديانية من إبطال فريضة الجهاد في الإسلام وادّعى أنها كانت في نظرم ديداً مفروضاً على المسلمين إبان انتشار الإسلام وتوسعه، أما الآن - كما يقولون - فقد استقرت دعائم الاسلام وانتشر في أقطار المعمورة، ومن ثم فلا حاجة بنا إلى الجهاد. والأمر الذي لا شك فيه أن اجتهاد القاديانية في هذه المسألة إنما يعد من قبيل التجديد الباطل المرفوض لأن مبدأ الجهاد قائم ما قام الدين . ونحن نسأل القاديانية لمصلحة من أبطلوا مبدأ الجهاد، والمسلمون يشعرون في كل مكان بالضعف والانتكاسة وإهدار المصالح وتخريب الأوطان وتشريد النساء والفتيان على ما ترى ونسمع كل يوم ؟ .

أفليس هذا الاضطهاد موجباً اقيام أصحاب دعوة الحق أي المسلمين للدفاع

عن ذمار الإسلام وبيئته . الحق أن دعوى القادياني أساسها النفاق وخدمة
المستعمر البريطاني في الهند ، حيث وجد الهنود أن المسلمين بشمال الهند ولاسيما في
منطقة كشمير هم الذين ظلوا يحاربون الاستعمار الانجليزي إلى آخر لحظة من بقائه
في هذه البلاد بعد إستسلامها لهم ، فأرادوا أن يضربوا المسلمين بواحد منهم
فلقنوه العلوم الحديثة في إنجلترا وعلوه كيف يدعرون إلى إبطال فريضة الجهاد
حتى تنتشر هذه الدعوة بين المحاربين الهنود المسلمين الأشاوس على الحدود فيسلم
الإنجليز من شرم دون إراقة دم أو إستعمال قوة . ولم تكتب لهذه الدعوة الانتشار
بل إنقسم أفرادها إلى طائفتين : طائفة تكتفي بإبطال مبدأ الجهاد وتقف عند
حدود الشريعة إلى حد ما . أما الطائفة الأخرى فقد التأت تعاليمها بالإسماعيلية
واعتمدت نظريات في تأليه الإمام بل لقد ادعت هذه الطائفة أن القادياني هو نبي
المسيح وأنه يبشر بالخلاص من هذا العالم .

وأيضا من قبيل التجديد المرفوض الذي لا يتفق مع الشريعة السمحة إطلاق
إباحة الإفطار في رمضان خضوعا لمتطلبات الإنتاج وتقديم البلاد كما أفتى بذلك
حاكم تونس ، وأيضا من قبيل ذلك الإفناء بتحليل شرب البيرة وكذلك التدخل
في قانون الأحوال الشخصية بالصورة التي أخرج عليها في عهد السادات حيث أن
زواج الرجل من امرأة ثانية يبيع لزوجته الأولى أن تطلب الطلاق إذا أرادت
وكذلك التفتيق في وضع النصوص الشرعية حول مسكن الزوجية وإيثار المرأة
به دون الأم أو الأب إن وجدا . فهذه أمور تطلب الرجل قوامه على المرأة
وتدخل في الحقوق التي وهبها الله للمسلم في شرعه العظيم ، وليس هناك أصل من
لقرآن دستورا ومنهاجا للمسلمين فكيف يأتي النص واضحا صريحا : متى وثلاثا
ورباعا ولا يضع النص أي قيد إلا قوله تعالى :

« فانكجروا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن ختمت ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا (١) » .

ومعنى هذا أن الله سبحانه وتعالى لم يكبل إرادة المسلم بقيود بل وضع له تحذيراً حتى ينتصح ويعرف الطريق الذي يسلكه ومدى قدرته عليه ، وليس لولي الأمر أن يتدخل للتشريع فيما جعله الله من صميم إرادة المسلم فيحد بذلك من هذه الإرادة كما يبدو في قانون الأحوال الشخصية المعدل أخيراً .

ولعل العلماء والفقهاء الذين أفتوا في عهد السادات بصحة هذا القانون إسترضاء للحاكم وتقرباً إليه ، أن يراجعوا سيرة فقهاء العظام أمثال ابن تيمية الذي رفض الاذعان لرأى الحاكم في مصر في مسألة إعتبار أن النطق بالطلاق ثلاثاً يكون بمثابة طلقة واحدة كما تقول الحنفية وفضل أن يزج به في السجن على أن يعدل عن رأيه . وما قضية أحمد بن حنبل ومشكلة خلق القرآن بعيدة عن الأذهان . وهكذا تتضح معالم التجديد الصحيح من التجديد الأذيف ، ولعل الكثير من الأمور تنتظرنا للإدلاء بأرائنا بعد إستحداث العلم لمخبرات كثيرة كالسيارة والطائرة والتليفزيون والمركبات الكيماوية وغيرها وكذلك بعد وصول الإنسان إلى القمر ودخولنا في عصر الذرة والفضاء .

ولسنا نستطيع أن نتجامل المشكلات التي أثارها مؤخراً الأبحاث العلمية المتعلقة بالروح وما نعرفه عن وقوف جمهرة المسلمين برقب المعارضة للبحث في مثل هذه الأمور تطبيقاً لقول الله عز وجل « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » (٢) .

(١) سورة النساء الآية ٣ .

(٢) سورة الأسراء الآية ٨٥ .

ولازالت التجارب الروحية تعرض في جميع البلدان وتقتدم بطرق مريحة
ويستخدم أصحابها وسائل القياس العلمي وغيرها كالشوكه الرنانة وأجهزة الأشعة
الخاطرة والوزن النوعي للطف الروحاني الخ . . وناهيك بما أنشئ في إنجلترا
من مستشفيات متخصصة في العلاج الروحي .

وقد أتبعه الكاتب هذه السطور فرصة البحث في هذا الموضوع فلم يخرج
بمائل منه سواء بالقبول أو الرفض ، وهكذا يقف المرء سائراً بين النصوص
الشرعية وبين التجارب التي تتوالى أمامه ولا يستطيع أن يحسم القول في حقيقة
الامر فهل يستطيع المقهاء أن يتناولوا هذه الأمور بما يتفق مع الدين الخفيف
حتى تستريح قلوب الكثيرين، وأما القول بأن هذه المسائل كلها من قبيل التخيلات
الشيطنانية فإن هذا الرد يعتبر إغلاقاً غير حاسم للموضوع .

وقد يتساءل البعض عن السبب الذي أقحمنا به هذه المسألة في مسائل التجديد .
فإننا نقول : إنه لما كان العلم الطبيعي عند بعض أصحابه قد سلم بمنجزات علم الروح
وهكذا أصبح هذا علماً معترفاً به ، ولما كنا نحاول دائماً الموازنة والملاءمة
بين العلم الحديث ومنجزاته وبين الشريعة الإسلامية . وهذا هو أسلوب التجديد .
الذي يراد به إحتواء منجزات الحضارة الغربية المعاصرة ، في إطار الإسلام وشريعته .
دون المساس بأي نص إسلامي من الكتاب أو السنة ، ولما كان هذا هو هدف
التجديد . لهذا فقد رأينا أن مشكلة علم الروح إنما تدخل في هذا التطاق وأنها
تحتاج إلى بحث طويل أرجو أن يتصدى له خيرة العلماء والباحثين المتزودين
بالمعرفة الكاملة في الناحيتين : الدينية والعلمية إذ أن تعليق الحكم لن يفيد أحداً من
المؤمنين بعد ذبوع كتب ومجلات علم الروح وانتشارها بين الناس .

ثانياً : التحديث :

يمكن تعريف التحديث بطريقة موجزة بأنه اعتبار الحديث الغربي أمراً نموذجياً ثم الانطلاق منه إلى القديم لمحاولة تحديثه ، فإذا كان التغيير شاملاً كان في ذلك افتشاحات على الأصل القديم ، ومن ثم يتعين بقدر المستطاع التزام أصول الشريعة كما فعلنا في التجديد ، وذلك أن الخروج على أحكام الشريعة ، إنما يعد مظنة للخطأ وخضوعاً للهوى ، وإستباحة للنظر العقلي الغير الملتزم بالقواعد الشرعية ، وهذا ما لا يقبله مسلم يخشى على دينه الضياع وعلى إيمانه من أن يتبدد هباء . وقد ذكرنا فيما تختص بالتجديد المرفوض - وهو يعد من ناحية أخرى من عبور التحديث - مسألة إباحة الإفطار في رمضان لزيادة الاتاج ، وغيرها من الأفكار الفارغة التي لا تستقيم مع حكم الشرع ، وهي تظهر عادة في العصور التي يتأخر فيها الإسلام ويشيع عدم التمسك بالدين وأركانه .

لقد كان المسلمون الأوائل - رغم إباحة الإفطار لهم في الغزوات - يصممون على الإستمرار في صيامهم ، وكان هذا هو الزاد للروحي القوي في الحروب الإسلامية الظافرة وفي المعارك القائمة على الثغور في البر والبحر ، وهذا هو معيار قوة الإسلام والمسلمين في مواجهة الأحداث والخطوب ، فالمسلم يكون أثناء صيامه أكثر قدرة في الصبر على المكاره ، لأن تقوى القلوب وتزججها بذكر الله هو من أعظم المخاوف على الأخلاص والتفاني في العمل والجهاد .

أما هؤلاء - من أمثال حكماء تونس - الذين لا يراعون قواعد الدين حق رعايته فهم لا يعلمون من أمور دينهم إلا النذر اليسير ومن ثم فإنهم يتخذون دينهم لهواً وعبثاً وسخرية بينهم والعياذ بالله ، ومن هنا تنشأ الجرأة على العبث بموازين الدين الصحيح ويفسرون القول باليسر في الدين على حسب أهوائهم وامزجتهم :

وهكذا فإن التحديث له أضراره التي لا تغيب عن أذهاننا ما دمنا نضع كل

ما هو محدث غربي كنموذج لنا نحتذيه سواء تمثل في شخص أم في حدث أم في واقعة ما وتطويع القديم أي ما ينطق به التراث الديني حتى يتماشى مع ما هو محدث. ولا أريد في هذه العجالة أن أفتح أبواباً كثيرة باللغة الخطورة بالاستفاضة في الكلام عن موضوعات التعديت بل أكتفي بالتشبيه على الاختصار الجسيمة التي يمكن أن تحيط بنا إذا أمعنا السير في هذا الاتجاه، وبالفناني تيار التحديث فإننا ولا شك مستقلب إلى مرحلة أكثر خطورة وهي مرحلة التغريب الكامل. وهو أمر ما يمكن أن ننبه من مناهج، والأمثلة على التحديث كثيرة ومنها: زواج المسلم بعقود غير دينية دون إظهار أو أنباع لصورة الزواج الدينية المعروفة، وكذلك محاولة تشبيه قراءة القرآن بما يتلى في الكنائس من أناشيد دينية ومن نصوص الإنجيل وكما يفعل البعض في محاولة التشبيه في تنعيم القراءة بما يفعله الغربيون بنصوصهم المقدسة (وهذا بالطبع غير القراءات المجازة) ونحن نسمع بعض القراء من عامة الشعب يحاولون المد في القراءة بطريقة تقترب من أسلوب الغناء ، وهذا مخالف للقواعد وللأصول الشرعية التي ينبغي أن تخضع لها القراءات .

ولعلنا نوجب من سهولة الانتقال من الغناء الخاص بالمدح النبوي إلى صيغة الغناء التي تصدر عن مطربي الهيام والغرام . وهذا مما يتنافى مع جلال الشخصية المحمدية ووقارها . وهكذا ينبغي أن يلتزم المداحون حدود الاحترام الواجب للشخصية الرسول وآله بيته فلا تتناول أصوات الغناء المأبظة على قصائد مدح الرسول ﷺ .

ونرجو من الله تعالى ألا يأتي ذلك اليوم الذي يقال لنا فيه عن أصحاب التحديث الأعمى أنه يمكن أن نضع نوتة موسيقية لتلحين القرآن الكريم بطريقة غريبة كما فعل كبار الموسيقيين الغربيين بالأناشيد والتراتيل الدينية في المسيحية من أمثال هايدن وبيتهوفن وموزار .

ثالثاً : التغريب :

وينتهي بنا المطاف إلى حركة التغريب وهي أخطر الحركات التي يلوح بريقها في أعين شبابنا وتستحوذ على نفوسهم وأحاسيسهم .

ويعرف التغريب بأنه محاولة لإلغاء القديم أصلاً وإهالة التراب عليه دون أن يكون له ذكر أو كان يشكل يوماً ما جزءاً من ماضٍ مجيد. أما البديل فهو الحضارة الغربية بكل مقوماتها .

ذلك أن التكنولوجيا المصاحبة لهذه الحضارة الغربية قد أغرت الناس، بنجاحها في السيطرة على الأحداث وعلى كافة شعوب هذا العالم ، بينما لم يقدم الشرق أو الاسلام المعاصر بصفة خاصة أى صورة بديلة للنجاح في العلم أو في الصناعة أو في الحرب ، بل على العكس من ذلك إذ يرى الشباب أمامهم مصارع المسلمين في جميع أنحاء العالم في العصر الحديث ، فبعد إستعمار طويل لم ينج منه بلد إسلامي واحد سوى موطن الخلافة في تركيا ، نواجه بصور من القتل والدمار والنش يريد والتخريب في الفلبين وفي الهند ، فبنقطة كشمير ، عمداً من جسم باكستان ثم ينهزم المسلمون ، فتتفصل بنجالاديش ويضرب المسلمون في أسام ، وفي الهند ، ويقتلون بالآلاف ويسام المسلمون في دينهم في فلسطين وأفريقيا وغيرها من بقاع الأرض ويجبرون على الانخاد في الاتحاد السوفيتي ، وهكذا يدرك الشباب المسلم أن دينه على النحو الذي يفسره فقهاء العصر لم يقدم له العون في أبسط ما يطالب به الانسان الحر ، أى في اندفاع عن الوطن الاسلامي كما أسلفنا .

فاذا ما تناولنا أوجه الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلاد الاسلام نجد تخلفاً شديداً ، فلا نجد مثلاً بلداً واحداً منها تطبق فيه الديمقراطية بحذافيرها وترتفع فيه راية الحرية ، ويؤمن الانسان على نفسه من بطش الحاكم

وعدوان السلطة ، وتشجيع فيه مبادئ العدالة والتكافل الاجتماعى ، ناهيك بـ
تلاحظه فى أسى بالغ من انعدام الروابط الثابتة المخلصة بين حكام هذه البلاد الذين
يجمعهم الواقع المريع على أهواء متفرقة ومصالح أنانية لا دخل فيها لمبادئ الاسلام
وروحه العظيمة . ولهذا فهم يشخصون بأبصارهم دائماً إلى الغرب ، وإلى مفكره ،
فى كل ما يعنى لهم من أهوار جزئية أو كلية زعماً منهم بأن دينهم لا يقدم لهم
المساعدة فى حل مشكلاتهم .

وأخطر من هذا أننا على الرغم من أن لدينا جامعات كثيرة أنشأناها على
نسق الجامعات الأوروبية ، إلا أن هذه الجامعات لم تنجح تماماً فى تخريج المواطن
المسلم الناضج والصالح للعمل فى وطنه ، وحتى من يصلح من بينهم تلجئة ظروف
للتخلف والحقد والحسد والغيرة فى وطنه إلى النجاة بنفسه والعمل فى البلاد الأجنبية .
ونحن وإن كنا نحبذ أن تنمو روح المغامرة بين الشباب إلا أن هذه الروح
لا تبني فى حقيقة الأمر على مصلحة الوطن أو حياً فيه ، بل تنبع من أمانة جوفاء
لا تفيد منها البلاد .

هذا فضلاً عن أن مناهج التربية والتعليم التى تخرج على أساسها أبناءنا قد
وضعا دهاقة التربية فى الغرب ، فمثلاً نجد أن التعليم الحديث فى مصر قد
وضع أسسه الغربية مسترء دنلوب ، وأعوانه ، وهؤلاء كانوا لا يريدون أن
تكون مصر مركزاً زدهراً للعلم والثقافة ، بل لقد كانت الغاية من التربية والتعليم
هى القضاء على شخصية المتعلم حتى يخضع للمستعمرين ، وتكوين طوائف من
الموظفين الذين يجيدون العمل تحت إمرة الحكام الانجليز ومن يقربونهم من
الصنائع والعملاء . وقد كانت هذه المناهج الفاسدة هى مقدمات الغزو الفكرى
التالى بعد الموجة الأولى الفرنسية التى كانت مصر ميداناً لها بعد غزو نابليون
لأراضيها .

وهكذا كانت دمر حقل تجارب للفرنسيين وللإنجليز في مجال تجربة التعليم في المستعمرات ، إذ همل المحتلون على إبقائها ذليلة خاضعة حتى لا تطلع إلى التحرر أو الاستقلال ، وقد ظهرت النظرية العنصرية في القرن التاسع عشر لكي تؤيد هذا المسلك الخطير في التربية ، ومضمونها على ما نعرف عند ديموبينو ، ودرينان ، وغيرهما : أن الشعوب الانلامية من جنس سام (Semetic) لا تصح للحضارة أو العلم أو لأن تحكم نفسها بنفسها ، فلا بد من أن يمسوها الغرب ويحكمها . ففلس له القيادة عن إقتناع لضعه أصلها وعجز عنصرها .

وكذلك يجب أن ننبه إلى أن رجال الأزهر الذين قاوموا هذا النوع من التعليم في حينه - وكان من جراء مقاومتهم له أن عثرت موضوعات الدين حشراً في المناهج ، دون أي محاولة لوضع تصور جذري جوهري لتكوين الطالب على أساس ديني قويم - هؤلاء لم يبذلوا جهداً يذكر في وضع تصور بديل للمناهج التعليمية ، بل تقوقعوا على أنفسهم في الأزهر ورفضوا إدخال حتى مادة الأدب في الدراسة الإزهرية وخاصة كتاب الكامل للمبرد ، إذ عدوا ذلك خروجاً على جلال الأزهر ووقار علمائه (١) .

(١) وقد لاحظت أنه على الرغم من عدم ترحيب الأزهريين حينذاك بموجة التحرر الجديد والانطلاق من الجمود الفكري على يد محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق وأتباعها ، إلا أنهم أرسوا قواعد العلوم الدينية ومهدوا لظهور جيل حمل الرسالة وألقى همزه في إعلاء كلمة الدين وفهم التجديد على حقيقته ، وقد آتست منهم شفاها وقراءة رغبة أكيدة في دفع عجلة الفكر المستنير والاجتهاد للحفاظ على الصلة التي ينبغي أن تكون وطيدة ومستمرة بين الدين والواقع المعاش ، ومن أمثال هؤلاء الشيخ عبد الحليم عمود والشيخ محمد الفحام والشيخ محمد أبي =

ولا يفوتنا في هذا المجال ضرورة التنبيه إلى نيار خابر أو شك أن يصل إلى حد التأمر الحديث على شخصيتنا العربية الإسلامية ، فإنه لما كان القرآن الكريم هو حماد الدين وأنه معجزة الله العربية اللغة لهذا كان هو المثل الأعلى بالنسبة لما

== والشيخ محمد حسنين مخلوف والشيخ محمود شلتوت والشيخ الخضر حسين والشيخ الفرماوى والشيخ عبد المنعم النمر وسيد قطب - محمد الغزالي - ومن هؤلاء أيضاً الذين قال بعضهم : لا ، للملكية في تصور الاستبداد حينها وجدوا أنهم لا يستطيعون أن ينشروا - تنيدتهم بـ ثمن بخس منصباً كان أو دراهم معدودة - هذا الذى ألفينا عليه كبار العلماء المحدثين الذى تخرجوا على نظام الأزهر القديم . أما عن الكثرة التى أخرجها الأزهر فى ظل نظامه الحديث فأقول مع الأسف أنى لم أجد فيمن قابلتهم منهم من هو على نفس الدرجة من الإحاطة والدراية والتثبت والإيضاح والحكمة والعقل ، بل لقد وجدت أغلبهم يستترون وراء لقب دكتور ، فمضب و هم يعلمون تماماً أن هذا اللقب كان يمنع أولاً للمتخصصين فى اللاهوت المسيحى ، فكان آخرى بهم أن يعودوا إلى لقب عالم ، ولا يعودون إلى استخدام لفظ أعجمى هو أقرب إلى المسيحية منه إلى الاسلام ، وهذا هو التخريب بعينه . ولست أدري هل التحديث - أى تحديث الأزهر على هذا النحو - قد أفضى إلى التكوين السريع للتخريب كما هو الحال فى معظم خريجي الجامعات المصرية فيصبح الوباء عاماً ونواجهه مما قريب بالتكاس فى سائر القسيم التعليمية والاجتماعية والدينية ؟ أما ما يقال عن التخصص الدقيق فى الأزهر فهو اليوم أمر شكلى لا مضمون له ، لقد ألفيت الكثيرين منهم يحفظون النصوص عن المشايخ ويتمسكون بها دون محاولة لإعمال العقل أو التفكير الحر الذى لا يتعارض مع قواعد الدين وأصوله . وقد سمعت منهم الكثير من التحريم والتحليل الجازم فى مسائل قد تختلف أوجه النظر فيها ما دمتنا لسنا بصدد توقيف حاسم . ولأن بهذه المناسبة لا ذكر فضل الحنفية القدماء فى هذا المضمار فقد استخدموا العقل للتدبير وهذا أمر مرغوب فيه . ونحن مطالبون فى الدعوة بالتيسير لا بالتعسير والتقييد والله أعلم بالصواب .

يجب أن يتعلم المسلمون من لغات . وهكذا كانت اللغة العربية أي لغة القرآن
الواحدة هي لغة العلم الاسلامي والسياسة الاسلامية والمطعم الاول لكل من يريد
أن يصبح إسلامه من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها ، ولهذا ظلت اللغة
العربية الفصحى أي لغة القرآن هي أداة التوجيه والوحدة بين المسلمين جميعاً في
جميع أنحاء المعمور ، ولهذا يبت أعداء الإسلام والملاحدة وعلى رأسهم أوائل
المستشرقين أمراً ، هو أن يضربوا وحدة المسلمين في الصميم بالهجوم على لغة
القرآن واعتبارها - كاللاتينية - أما لعدة لغات نشأت عنها الفرنسية والاطالية
والإسبانية ، وكان مخمطهم في هذا المجال يستهدف تحويل اللهجات المحلية إلى
لغات قائمة بذاتها ، لكل منها كيانه القوي الخاص والمستقل ، وبذلك ومع مرور
الزمن يصبح القرآن غريباً في لغته لا قدر الله ، فينشأ الشباب في الجزائر أو في
لبنان أو في المغرب وهم يتكلمون ويتعلمون بلغة غير لغة القرآن ويكون القرآن
إذن في لغة الفصحى في حاجة إلى ترجمة إلى هذه اللغات المزعومة !!!

وقد قلم بهذه المحاولة فيما نعلم دعى لبناني يسمى سعيد عقل إذ وضع قاموساً
لما أسماه باللغة اللبنانية ، ووضع قواعد خاصة بها يريد بذلك أن تستقل اللغة
اللبنانية عن لغة القرآن ، ونحن في الوقت الذي نشجب كل محاولة للقبول الطائفي
أو إيجاد أي فرقة بيننا وبين أهل الأمة - ولا سيما إخواننا المورانيين في لبنان - إلا
أنا نشتم في هذا العمل من سعيد عقل الماروني روح الطائفية البغيض الذي
أحرق الأرض والحرب والنسل في لبنان العربي الشقيق .

ونحمد الله أن هذا الرجل وأمثاله أعدادهم محدودة في لبنان أو في غيره ،
لا يشكلون خطراً حقيقياً باللغة العربية التي كان من حملتها والمدافعين عنها أب جليل
مثل الأب أنستاس ماري الكرمل طيب الله ثراه ، ومثل البستاني والجميل وغيرهم

من أنصار نهضة الآداب العربية المحدثنة من لبنان إلى العراق عبر سوريا وفلسطين .

والحق أن هذه اللهجات إنما هي تحريفات عامية لأصول عربية ، وقد دلت الأبحاث الأخيرة على أن معظم مفردات اللهجات العامية العربية تنطوي على تعديل للألفاظ العربية الصحيحة بحسب قاعدة البساطة وسهولة المأخذ ومسرعة التداول إذ أن العام لا يتسم بالميزات أو القافات أو ضبط أواخر الكلمات ... الخ . وهكذا فهو يستخدم الألفاظ الفصيحة بعد أن يختزل منها كل ما يراه صعباً في التداول من حيث النطق ، بل إن كثيراً من الألفاظ العامية هي بعينها ألفاظ فصيحة ، وأنه كلما ازداد انتشار التعليم وتأثير وسائل الاعلام ولاسيما الصحافة والإذاعة والتليفزيون ، نجد إقبالاً للشعوب العربية إلى توحيد لهجاتها العربية وإقترابها من الفصحى أى لغة القرآن الكريم .

وبما تمحور الإشارة إليه أن هناك قراءات كثيرة أخرى تختلف عن القراءة القرآنية أو صورة الكلمة التي وردت في القرآن الكريم ، وقد إتضح لعلماء القراءات أن هذه الاختلافات إنما ترجع إلى اختلافات النطق بين القبائل العربية ، وقد نزل القرآن الكريم أساساً بلهجة قريش ، وإن جاز فيما ورد في القراءات السبع نطق بعض القبائل العربية الأخرى ، ونذكر على سبيل المثل ما يصدر عن العامة حينما يحولون حروف القاف إلى همزة فبدلاً من أن يقولوا " قال الرجل ، يقولون " آل الرجل ، وكذلك تحول القاف إلى جيم فبدلاً من أن تقول " أقوال ، تقول " أجوال ، وقد اتضح أن هذا هو نطق القبائل الحجازية واليمينية . فهذه إذن مؤثرات نطق عربية مباشرة حملتها القبائل العربية التي انضمت أفرادها جميعاً إلى الجيش الإسلامي في غزواته المظفرة إلى مصر والشام وفارس ، وقد استند المؤرخون الذين يرصدون حركة هجرات القبائل العربية إلى مثل هذه الأبحاث

اللغوية فاستخدموا المنهج الفيلولوجي الذي استحدثه الباحثون الألمان في دراستهم الإثنوجرافية والأنثروبولوجية بصفة خاصة . لكني يعرف مسار هذه الهجرات واستقرار هذه القبائل وذلك عن طريق دراسة اللهجات العربية السائدة في المنطقة ومنها يستدل على أصول القبائل التي استقرت في كل منطقة على حدة بالرّجوع إلى لهجاتها الأصلية في موطنها .

لقد أشرنا إلى لبنان وإلى حركة التآمر على اللغة العربية فيها على يد جمعية عقل وأشياءه . وهناك مثال آخر على ضراوة هذه الحركة في الجزائر عندما كانت تن تحت وطأة الاستعمار فقد احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٥ م وعملت منذ ذلك التاريخ على محو شخصيتها الإسلامية العربية ؛ وذلك باتباع سياسة الإبادة الجماعية أولاً - كما أشرنا من قبل - ثم لما عجزت عن القضاء على الروح القومية فيها استخدمت أسلوب تهميم وتخريب العقيدة واللغة والثقافة حتى تصبح الجزائر مقاطعة فرنسية خالصة ، ووضعت لها نظاماً للتعليم العام على أساس أن تكون اللغة الفرنسية هي اللغة الأولى ، أما اللغة العربية فلا تعتبر حتى من الدرجة الثانية ، وكانت تدرس للتلاميذ نصوص من الأدب الجاهلي حتى يشعروا بمدى الاختلاف البين بين الشائع بين لغتهم العربية المستخدمة في حياتهم اليومية ولغة الجاهلية التي هي أكثر إمعاناً في الإغراب والحوشية من أي لغة فصيححة في العصور الإسلامية وبذلك يضمنون تكوين وجدان نافر ضد اللغة العربية التي هي لغة القرآن .

هذا بالإضافة إلى أنهم وضعوا اللهجة البربرية في موضع لغة وجعلوها اللغة التالية بعد الفرنسية وأنشأوا لها قواعد خاصة للنحو وأدباً مطعماً سخيفاً . وأذكر بهذه المناسبة أنني إختلفت مع أستاذي ماسنيون المستشرق الفرنسي المعروف أيام الطلب بباريس حينما عرض على صورة من إمتحان البكالوريا الفرنسية في الجزائر لمادة اللغة البربرية وتتضمن ورقة الامتحان أسئلة في الأدب وفي الشعر بصفة خاصة

وفي النحر، بينما لم تكن تحت ورقة مائلة في اللغة العربية سوى محاولات على صورة
أسئلة مبسطة موجهة لشرح بعض أبيات من الشعر الجاهلي فحسب، وأظهرت إستمعاني
لهذا العمل الذي جرت عليه فرنسا منذ عهد طويل وعلى تحاول عينا أن تجعل من
لغة الجبل البربرية اللغة السائدة ولا سيما في إقاييم الأوراس، أما اللغة العربية فإنهم
كانوا يرددون القول بأن نعيمها سيكون قريبا، وذلك لأن الجزائريين قد أجبروا
على التكلم بالبربرية والفرنسية حتى يحصلوا على مصالحهم الرسمية، ولكن ثورة
الجزائر المظفرة قد كذبت هذه الدعاوى التي أصبحت تعد الآن من أساطير الماضي
الغريب: والغريب في الأمر أن ماسنيون نفسه عندما اشتدت الحرب الجزائرية
عاد إلى موقف العدل والرشاد وترأس جمعية الدفاع عن أحرار الجزائر واعترف
بشخصية الشعب الجزائري المسلم وحقه في الدفاع عن أرضه وقومته ولغته
وإسلامه. ولكتنا مع الأسف نجد معاناة شديدة في عملية التعريب في المغرب
العربي ولا سيما في الجزائر والمغرب وتونس ذلك أن معظم المتصددين للحكم والسياسة
والقادرين على التغيير في هذه البلاد قد تربوا في أحضان المدرسة الاستعمارية
الفرنسية، ولهذا فهم أحرص ما يكونون على استبقاء امتيازاتهم حتى ينتهي عهدهم
وهذا هو ما يثير الصعاب ويضع العقبات أمام إنجاز عملية التعريب الكاملة.

بل لقد تكونت جبهات في الجزائر ضد التعريب، وعاد البعض يتحدثون عن
البربرية والفرنسية والشك في حقيقة الانتماء العربي وأخص بالذكر من بينهم
الماركسيين ودعاة العالمية والانتقاص من الدين ومن القومية العربية. وأذكر
مع الأسف أن هؤلاء أصحاب وزن كبير في مضمار الثقافة والتعليم في جميع بلدان
الشمال الأفريقي، ولهذا فقد شعرت في المغرب - أثناء وجودي بها مؤخراً - أن
رجال الدين يوصمون بالرجعية وأنهم أصحاب ثقافة متخلفة بل أن التمحضر في
نظرم هو أن يجعل المغربي من باريس كعبة له، لدرجة أن أكثر الجرائد اليومية

انتشاراً في المغرب أو الجزائر هي التي تنطق باللغة الفرنسية ، ولا يقتصر فراؤها على المثقفين فحسب بل على صغار الطبقات العاملة ، وكذلك فإن طلاب المدارس الثانوية لا يزالون يدرسون معظم المواد ولا سيما الرياضيات والعلوم باللغة الفرنسية . وهذا أمر بالغ الخطورة أوجه إليه أولى النظر وأصحاب السلطة الغيورين على الإسلام ديناً وحضارة حتى يعملوا مناً زرين في وحدة صف وعقيدة على إعادة مجد الأمة الإسلامية ، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تغيرت نفوسنا فيكون في ذلك صلاح أحوالنا ديناً ودنيا كقوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١) .

قاعدة عامة : بين الأصول والفروع :

وإذا كنا ننادي بفتح باب الاجتهاد في الفروع وفيما يحتمل التجديد منها بحسب الظروف الطارئة ، والتي تتطلب منا التكيف معها ، إلا أننا يجب أن نحذر من الاقتراب من دائرة الأصول أو العقائد إذ أنها أمور إيمانية وتصديقية بحجة نحاول أن نتفهمها عن طريق النظر العقلي فينتج : علم الكلام والفلسفة الإسلامية ونستبطن أعماقها الروحية فيظهر التصوف كعلم للإرادة وطريق للكشف التوراتي والمعرفة الإلهامية . ونحذر أن تستثار قضايا التجديد أو التحديث ويكون الهدف من وراء ذلك وضع العقائد الإيمانية على بساط البحث في أي حوار من هذا القبيل فهذا طريق سبق للفرق الإسلامية الضالة أن سلكته فخرجت منه بالخسران المبين ، أي بالخروج من مظلة الإسلام السني الكبرى كما حدث للإسماعيلية والدروز والبهائية على وجه الخصوص .

وكان أرائل المذمتين ورجال الصدر الأول يكرهون الجسد في العقائد
ويحبذون الحوار في مسائل الفقه لأنها تربط بواقع الإنسان وسلوكه المعاش
وتخضع لظروف الزمان والمكان وجملة من المتغيرات التي تظهر أهميتها عند تطبيق
القواعد على الوقائع الجزئية .

الفقه والعلوم الإنسانية المعاصرة :

وإذا كان الفقه بفروعه هو الذي يرتبط أوثق الارتباط بحياة الإنسان
وسلوكه ومعاملاته الدينية والدنيوية، فهذا يعني أن الفقه هو البديل الإسلامي لجملة
العلوم الإنسانية التي تدرس الإنسان وسلوكه ويكون الفرق بين الفقه وهذه العلوم
أن غاية الفقه عملية نفعية ، أما هذه العلوم فهي محاولات للكشف عن حقيقة الظواهر
والسلوك الإنساني دون إستهداف أى منفعة عملية .

ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا أن الله سبحانه وتعالى قد وضع الشريعة
بحيث تتلاءم مع طبائع الإنسان وقدراته - ومن أقدر من الخالق عز وجل على
فهم طبيعة مخلوقاته وحاجاتهم الحيوية ؟ - فيكون الفقه وهو ذو غاية نفعية في النهاية
مبنياً في أسسه على فهم وتقدير عميق لحقائق الحياة الإنسانية ومتطلباتها وبهذا
يكون قد جمع بين الموقنين النظري والعمل .

وعلى هذا النحو يمكن للفقه أن يتضمن العلوم الإنسانية أى أن يكون الفقه
بمجالاً لانطلاق العلوم الإنسانية ما دام الإسلام ديناً ودنياً ، فيتفرع عن الفقه أو
تنشأ عنه نظريات إسلامية في علم السياسة وفي علم النفس وفي علم الاجتماع وفي
علم الاقتصاد وعلم الأخلاق ..

وتعد هذه محاولة جديدة أو مدخلاً إسلامياً للعلوم الإنسانية المعاصرة تدرس
فيها مواقف علماء الغرب منها على ضوء المفاهيم الإسلامية ، وهذا لا يعني أن
يكون هناك علم نفس إسلامي أو علم اجتماع إسلامي على نحو ما يجهربه الكثيرون

اليوم ، بل يكون من الأفضل أن نتكلم عن علماء مسلمين أسهموا في تنمية الدراسات النفسية أو الاجتماعية وكانوا حلقة في العلم الانساني المترابط بالحلقات وهذا هو الذي حدث بالفعل في عصر الإزدهار الاسلامي ، فقد تلقى العرب العلم عن اليونان وطوروه وأضافوا إليه الجديد ثم نقل إلى أوروبا فأضافت إليه وأنتجت حضارتها الحديثة ، وهكذا فإن الإيمان بوحدة العلم وعالميته مع الاهتمام بوجهة النظر الاسلامية في كل مجال من مجالات العلم يكون أفضل من الانعزالية والاكتفاء بتسمية العلوم بإسم الاسلام فحسب فهذه ليست عقائد بل مسائل تدرس في دائرة للفروع .

هل هناك منهج اسلامي خاص بالعلم :

ويقودنا هذا البحث إلى التطرق لموضوع المنهج، فهل هناك منهج علمي إسلامي مغاير لمنهج البحث العلمي في مجال العلوم؟ الحقيقة أننا نستطيع الرد على هذا السؤال إذا وضعنا نصب أعيننا تعريفاً جامعاً مانعاً للعلم ، ولن نحاول التعرض للتقسيم المعروف للعلوم بين علوم نظرية وأخرى عملية أو بين علوم نظرية بحتة وعلوم تجريبية ، بل ننظر إلى العلم نظرة عامة مطلقة ، فإذا كان أرسطو يرى أن العلم هو المعرفة التي تكشف لنا عن مبادئ الأشياء وعللها ، فإننا في مطلع العصر الحديث نجد أن العلم إنما يستهدف الكشف عن قوانين الظواهر ، وعلى الرغم من أن فكرة القانون نفسها قد أصابها نقد كبير في مجال العلوم الطبيعية بعد إتساع دائرة الاحتمال وتعذر الكلام عن قوانين عليية مطلقة في عصر تطبيق النظرية النسبية وإتساع مجالات البحوث الذرية ، فإننا قد نكتفي بالكلام - كما يقول الومضيون المنطقيون - عن مبدأ إمكان التحقق التجريبي كغاية لأبحاثنا العلمية ، وليس القانون المطلق الذي ينطبق في المستقبل على كل الظواهر المماثلة .

وإذن فالظواهر الطبيعية والإنسانية إنما تخضع للملاحظة العلمية سواء كانت عملية أم خارجية كما هو الحال في علم الفلك وغيره من العلوم التي لا يمكن رصد ظواهرها في المعمل فحسب . ونعرف أيضاً بأن هذه الوقائع أو الظواهر المادية المحسوسة التي هي موضوع التجربة أو الملاحظة العلمية تخضع لعمليات إستقرائية وطرائق إيجابية وسلبية للوصول إلى معرفة طبيعتها وقوانين سيرها إن أمكن ذلك، ونحن في كل بحث علمي لابد أن نتحرى الموضوعية والحياد وإعتبار الظواهر كالأشياء الطبيعية التي لا تتلون بلون حياتنا النفسية . وعلى هذا النحو لا يمكن أن نكون موضوعات البحث لتكتسى بصيغة إسلامية أو غير إسلامية ، ومن ثم فإن القانون أو المبادئ التي نصل إليها من تحليلنا للظواهر وسماتها وخصائصها - لا يمكن أن يكون هذا القانون إسلامياً أو ضد الإسلام ، فالطبيعة وهي جواد لا يمكن أن تكون إسلامية أو غير إسلامية .

وإذا كان هناك منهج علمي إسلامي للعلوم الطبيعية كما يزعم البعض فإنه يتعين أن تكون أزمة هذا المنهج في أيدي علماء المسلمين وحدهم ، ولكن الحقيقة غير ذلك فقد عرف المسلمون المنهج وظل معهم قروناً طويلة ثم نقل إلى الغرب وضمناه أبحاثهم ووصل إلى العصر الحديث فاستعاض بعض الباحثين الكشف عنه والعودة به إلى الإسلام بعد أن كان قد ذاع وانتشر في الغرب لفكرة ظويلة إلى الآن .

وقد استطاع باحث إسلامي (١) أن يكشف لنا عن قواعد المنهج العلمي عند

(١) راجع في هذا الصدد رسالة الدكتوراء للدكتور جلال عبد الحميد موسى = عن المنهج العلمي عند العرب في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية والفلسفية تحت إشرافنا .

ويعد هذا الكتاب دراسة متأصلة لهذا الموضوع وقد أثير بحث حول موضوع المنهج العلمي الإسلامي في ندوة الدراسات الإسلامية في الخرطوم عام ١٩٧٩

العرب من خلال أبحاث العرب العلمية ، وقد أستخرج كل قواعد المنهج العلمى كما عرف ابتداء من فرنسيس بيكون إلى جون ستيوارت مل ، بل إلى فترة ازدهاره فيما بعد . ويتضح من هذا البحث أن المسلمين طبقوا نفس المنهج الذى يطبقه الغربيون الآن فى مجال العلوم ، ومن ثم فإنه يجدر بنا أن نشجب الوصاية الغربية على نشأة المنهج العلمى وأن نحاول الكلام عن النشأة الإسلامية لمنهج البحث العلمى ، ذلك أن هؤلاء الذين يتكلمون عن علم إجتمع إسلامى أو علم نفس إسلامى يجهلون تماماً أنه ليس هناك منهج إسلامى وآخر غير إسلامى - إلا إذا قصد بلفظ المنهج أمر آخر ، وهو أن يبدأ العلم أو التجريب العلمى بالإيمان الراسخ بوجود الله ورجوع الأسباب إليه وكيف أنه خالقها الواحد والاستغناء بهذا عن الحتمية الطبيعية المطلقة الجاحدة لوجود الصانع .

وإنه وإن كان هذا الأمر مطلوباً من الناحية الدينية إلا أنه ليس من الضرورى أن يرتبط هذا الإيمان وهذا الأسلوب الدينى البحث مع إمكان نجاح التجارب أو فشلها ، فقد يصل الملحد الذى يتجاهل أمثال هذه المقدمات الدينية إلى مبتغاه ويكشف عن قوانين الظواهر ، ويتعثر غيره من المومنين المخلصين فى إيمانهم ، ذلك أن للنجاح عدته واستعداد العلمى المطلوب .

أما الصلاة التى ينبغى أن تكون بين الله وعباده ومنهم العلماء ، فهى صلة غيبية

كنت حينئذ عميداً لكلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، وأنبرى الخطباء ومنهم الشيخ محمد المبارك رحمه الله . لادفاع عن نظرية المنهج الإسلامى ، فأنبريت للرد عليه وعلى مؤيدى هذه الفكرة وشرحت لهم وجهة نظرى فزال التأثير من الغموض العالق بها وأدركوا أن التمسب لكل ما يحمل بطاقة الإسلام دون الانتباه إلى ما قد يرد على لسان بعض المسلمين من أخطاء أو مبالغة أو تحريف قد يحسد بنا عن جودة العلم الصحيح . ويؤخر انطلاقنا الكبرى نحو عالم أفضل ويعيق حركة الانتهال من منابع العلم والتكنولوجيا الغربية التى هى ليست إسلامية أو غير إسلامية .

ميتافيزيقية ، بينما تكون الصلة بين العالم ومنجزاته التجريدية صلة مباشرة بحيث يرجع مدار النجاح إلى العالم ومساعديه ومن يحيطون به - وهذا يقودنا إلى التسليم بأن هناك علماً واحداً أو منهجاً علمياً واحداً يتميز بوضوح خطواته وإتقانه بالوقائع واستخدامه للأساليب الرياضية التي تسم بالحياض والموضوعية . وهكذا فإن العلم يصبح مجرد أيديولوجية خاصة إذا ارتبط بالدين ارتباطاً مباشراً وارتقى في أحضان اللاهوت ، وليست تجربة الارتباط بين العلم والدين في أوروبا بعيدة عن الازدهار ، فتكون الظواهر الطبيعية المحايدة موضع أحكام الحلال أو الحرام ، ولهذا فقد انعقد عزم العلماء على ضرورة انفصال العلم الطبيعي بصفة خاصة عن كل ما يغيره من مسائل الشعوب أو السلوك الديني الخاصة بالإنسان .

الختلاف السبل والنهج :

ولكى نعرف الطريق الذي ينبغي على المسلم اتباعه أو الكى نأمن على أنفسنا وسط هذه الاختلافات في الآراء حول الطريق الذي يجب أن نسلكه تحقيقاً لحركة الإحياء الديني المعاصرة ، فإن أول من يواجهنا هم هؤلاء السلفيون الجدد ، ومنهم من يرى العودة إلى السند القديمة سواء كان إجماعهم خبلياً أم متميماً إلى مدرسة ابن تيمية ، ومن قائل أيضاً بأن يتم الإحياء على نسق حركة الغزالي ، وإخيراً فإن هناك من يقول بأن الإحياء يجب أن يتم على طريقة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد أقبال والشيخ مصطفى عبد الرازق (١) .

(١) نشر للمؤلف مقال تحت عنوان « الفلسفة الإسلامية ومصطفى عبد الرازق » بمجريدة الأهرام يقول فيه :

طالعنا الأهرام مؤخراً بمقال شيق للأستاذ الدكتور / زكي نجيب محمود عن وضع « النقط فوق الحروف » ، اقتبس فيه نصاً من كتاب « التمييز ... » ، الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق يثبت فيه أن النظر العقلي قد بدأ مبكراً عند المسلمين متمثلاً في الاجتهاد بالرأى والذي تمخض عن علم فلسفي هو علم أصول الفقه ، =

حركة الأحياء الجديدة :

وفي رأي أن الأحياء الجديد لابد أن يكون على نسق الحركة الاعتزالية وإن كان البعض يحاول أن يجعل للأشعرية مكاناً في حركة الأحياء .

== وذلك قبل أن تنقل الفلسفة إلى المسلمين .

وقد تساءل الدكتور / زكي نجيب محمود عما إذا كان من الممكن أن تقوم فلسفة ما على الذقة وأصوله إذا أردنا أحياء الفلسفة الإسلامية ؟!! وكيف يمكن لنا استيعاب مذاهب الغرب الفلسفية الحديثة في نطاق فلسفة إسلامية يكون إنطلاقها من علم أصول الذقة ، إذ أن الفلسفة - في نظر سيادته - لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان ثمة إرتباطاً وثيقاً بينها وبين علوم العصر وهذا هو الحال - كما يذكر الأستاذ مع فلسفة الغرب - ولعل أستاذ السكبير في عرض جملة من الأفكار حول هذا الموضوع قد تصاح لحوار يفيد منه القارئ والباحث على السواء .

١ - أن الشيخ مصطفى عبدالرازق قد ذكر هذا الرأي في سياق رده على المذاهب العنصرية التي يرى أصحابها أن المسلمين يعجزون عن إنتاج فلسفة خاصة بهم وأن الفلسفة نتاج خاص يتطلب صفات عقلية مغروسة جنسياً أو عرقياً ولا يتمتع بهذه الصفات غير الآريين أصحاب الحضارة الغربية . وقد جاء موقف الأستاذ الأكبر في كتابه لكي يدل على طريقه على أن المسلمين هم كغيرهم من بني الإنسان لهم قدرة متساوية في هذا المجال ، وحجته على ما يذهب إليه إنما ترجع إلى العبارة التي اقتبسها كاتب المقال ، وهي تؤكد أن بذور النظر العقلي قد بدأت عند المسلمين وتمثلت في علم أصول الفقه قبل أن تترجم إليهم الفلسفة اليونانية ، وفي هذا الرد الكافي على أمثال «رينان» و «جوتيه» من عتاة المفكرين العنصريين ، فلو ترك المسلمون وشأنهم - كما يقول الشيخ مصطفى عبدالرازق - لانتجوا فلسفة خاصة بهم . هذا بالإضافة إلى أنهم لم يكونوا ليطالبوا نقل الفلسفة اليونانية إليهم إلا إذا كان مستواهم العقلي يرقى بهم إلى مستوى فهمها والإسهام في بحث مشكلاتها ،

وإن أي قراءة مستوعبة لكتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين...» للناراني سيظهر ==

وأيا ما كانت الحجة والآراء التي يثيرها كل فريق من الفرق حول صحة منهجه فالتنازيب بالمتقنين جميعا أن يولوا حركة التجديد التي ارتأها جمال الدين الأفغاني اهتمامهم، وأن يكون لهم دور طليعي في إلقاء ضوء جديد أخاذ على المفاهيم الإسلامية القديمة حتى لا يسلبنا الغير والمتربصون بنسب السيطرة على وجدان أبنائنا وعقولهم .

وأن أهم الأدوار التي يجب أن تقوم بها هو التجديد كما عرضناه مسبقا ولكن للتجديد أصولا وقواعد ينبغي الاسترشاد بها .

== منها القاري، المتعمق برمطة المأساة التي عاناها الفارابي - أعظم فلاسفة الإسلام - لزام هذا التراث الملق الذي انحدر إلينا من مدرسة الاسكتندرية الفلسفية . ولم يستطع الفكر الفاسق الإسلامي التخلص من الهيكل العام المشائي المزعوم إلا عندما ظهرت عقلية نقدية إسلامية في شخص د. أبي البركات البغدادي، وكذلك عندما تصدى ابن رشد - الشارح الأكبر - لهذا الخليط المعتم الذي ران على عقلية السابقين عليه ولا سيما في مجيئها الوجود والمعرفة .

٢ - إذا كان الفكر الحديث يتميز بيدايات منهجية واضحة المعالم أو بظهور المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكون، و د. جاليليو، و د. نيوتن، ... الخ - وهذا التيار هو الذي حدا بالكاتب الكبير إلى ربط الفلسفة بالعلم - فإن الفلسفة الحديثة لم تسلم من تدخل اللاهوت المسيحي في بنيتها الأساسية ولا سيما عند ديكارت، وما برانش، وباركلي، وكانط (في نقد العقل العملي) وهيغل وكيركجارد وهو كيج، وجابريل مارسيل ولاميل بوترو ... الخ بل أين هو العلم في فلسفته كالوجودية مثلا ؟ .

ولما كان العلم ذا طابع كمي يكتب أصحابه بالفشرة الظاهرية للوقائع فإن آخر المذاهب الفلسفية المعاصرة وهو المذهب البنائي (ليني سترومن وفوكوه) قد نبه أصحابه على ضرورة العكوف على باطن الظواهر، الأمر الذي يرفضه العلم ==

لها هي قواعد التجديد وشروط صحته ؟

على أن التجديد لا ينبغي أن يترك بلا موازين أو حدود كما يدعى أصحاب الفكر الليبرالي القائم على ثقافة إسلامية ضحلة ، الذين يدافعون بأستهم عن التجديد ويخفون في أنفسهم رغبة جامعة إلى التحديث أو التغريب عن قصد أو غير

== وأصحاب المذاهب الحسية بعامة ، والوضعيون المنطقيون خاصة - هذا إذا أردنا أن تكتمل معرفتنا بهذه الوقائع ؛ وفي هذا الاتجاه الجديد تتمثل ضراوة الأزمة المنهجية المستحكمة في مجال العلوم الإنسانية .

وأغلب الظن أن الربط الوثيق بين الفلسفة والعلم إنما يعبر عن وجهة نظر خاصة لمن يخوضون في الفلسفة العلمية أو أتباع الوضعية المنطقية الذين يكفهم من الفلسفة أن تكون ذيلًا ومخادما للعلم ، وهذا أيضاً فيه تحيف كبير على هذا التراث العقلي الخالد .

٣ - لقد نسي البعض أن علم أصول الفقه ينطوى أيضاً على منطق خاص بالأصوليين ، وأن بعض الباحثين المعاصرين قد أنبتوا أن هذا المنطق الأصولي هو بعينه منطق الاستقراء ومنهج البحث العلمي الذي قيل إن مكشفه هو فرنسيس بيكون (راجع مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - مناهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والطبية - العلوم عند العرب - ابن الهيثم ونظريته في الضوء تاريخ العلم ...) .

فكأن أصحاب أصول الفقه ليسهم أداة علمية ناجعة وهي منطق الكشف والتجريب الذي ابتدعه في عصرهم ، وبذلك ازدهرت علوم كثيرة تلقاها عنهم الغرب وزادوا عليها لدرجة أننا نرى أن كتاب « القانون في الطب » لابن سينا ظل دستوراً للأطباء في أوروبا إلى مطلع القرن الثامن عشر ، وكذلك ظلت نظرية الضوء لابن الهيثم أساساً لهذا العلم حتى القرن السابع عشر .

على أن النظرة العلمية المتعمقة في الفقه ستوضح أننا كيف أنه من الممكن أن نطلق من دراسات الفقه وفي إطاره - أثر العلوم الإنسانية المتعارفة في عصرنا ، ==

قصد . ولكن الذى يجمع بين الفئتين هو ضعف أو قلة باعهم من محصول الثقافة الإسلامية ، وعلى هذا فإن ثمة قواعد وأصولاً لا بد من الاسترشاد بها والعمل بمقتضاها إذا أردنا أن نخرج التجديد أو أن نخرج حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة

== وهذا يحتاج إلى عملية تحديث واسعة النطاق للنقطة وفروعه، ولا سيما فى دائرة المأمولات ، وليس هنا موضعها ،

٤ — ليس من الضرورى أن يكون الفيلسوف عالماً متخصصاً على نسق اينشتين أو برتراند راسل ، إذ أن الفلسفة المعاصرة لا تزعم لنفسها القدرة على تكوين مذاهب متكاملة فى الوجود والمعرفة، فتلقى بذلك الحضور العلى فى هذا المجال (وربما كان آخر هذه المذاهب التركيبية الكاملة هو مذهب برجسون الفيلسوف الفرنسى المعاصر) وقصارى ما يمكن أن تقدم الفلسفة الآن إنما يدور حول الإنسان ومعاناته إزاء الوجود الذى يعتصره أو يحتضنه والمجتمع الذى يعيش فيه ومدى قدرته على النظرة الحداثية الشاملة فى خضم هذا العالم لتحديد موقفه وأبعاد أفعاله "سياسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وأثرها فى حركة التاريخ . فإذا كان الدين يدخل فى دائرة هذا الموقف فلا شك أنه سيكون موضع تأمل عميق فى عقلية إنسان العصر .

٥ — وإذا كنا نربط التفلسف بالحضارة وبحركة التاريخ وبالوجدان العام للشعوب ، ومن ثم ندخل الدين كركيزة هامة فى بلورة الموقف الفلسفى قبولاً أو رفضاً أو تجاهلاً، فإننا مع هذا لا ننكر أثر العلم فى تكوين عقليات الشعوب، وهذا أمر بديهى لا يعقل أن يتعارض مع موقف الشيخ مصطفى عبد الرزاق، فالحضارة الإسلامية المزدهرة ارتبط فيها منطق الأصوليين بالعلوم الدنيوية ولم يكن موقف تلميذ الإمام محمد عبده سوى نقد لآراء بعض المتشركين ودفاع عن العقلية الإسلامية .

وعلى هذا فإن حركة التفلسف الإسلامية المعاصرة يمكن لها أن تستفيد من الفكر الغربى بعد تنقية بنيته الأساسية من عناصر اللاهوت المسيحى - إن وجد =

مبرة من كل الشوائب والنقائص التي آذت المسلمين في دينهم وفي حياتهم في كافة المجالات .

ومن البديهيات التي يتعين على كل مسلم معاصر أن يلتزم بها إزاء حركة إسلامية .

أولاً :

وضرورة التزام أي حركة أو جماعة - تدعو إلى التجديد الإسلامي وإعلاء كلمة الله في شؤون الحياة الإنسانية جميعاً - بكتاب الله وسنة رسوله ، وبالإسلام عقيدة وشريعة وأن منهج التوحيد الخالص هو طريقنا إلى الحق والسداد .

وليس هناك شك في أن أي محاولة للتجديد لا تضع نصب أعينها الكتاب والسنة معا متجنباً عنها أضراراً خطيرة ، كما حدث بالنسبة لبعض الفرق الإسلامية السابقة على العصر ، وكذلك حينما انصب التجديد عند ، القاديانية ، . على إلغاء مبدأ الجهاد في الإسلام خدمة للمستعمر الدخيل في الهند بصفة خاصة ، وكذلك

== مع الاهتمام بمشكلات الواقع الإنساني المعاش التي أسهم القرآن والسنة في إبرازها ، وتدخل العلم (كعلم النفس ، وعلم الاجتماع ... الخ) في دراسة بعض جوانبها وذلك حتى لا تقع في مناهات الاغتراب عن الواقع الحسي المشخص فتتلقنا تأملات واهمة وأحلام يقظة مجترة هي أبعد ما تكون عن المسار الصحيح لحركة التفلسف . ولا أشك لحظة واحدة في أن الاهتمام بعلم أصول الفقه ومنطقه مع استعراض جوانب هذا المنطق مقارنة بأصول المنهج التجريبي المعاصر ، ستكون عقبة في اتجاه مسيرتنا الفلسفية بل العكس هو الصحيح إذ أنها ستسهم في دفع عجلة هذه المسيرة بالنسبة لما نطمح إليه من أصالة في الفكر وجدة في الرأي .

أيضا حينما اتجهت حركة التجديد ، البابية ، إلى الاقتراح على العصر الحديث وكان من جرائها أن نشأ دين جديد تطور عن البابية الاثني عشرية ، وهو «الدين البهائي» الذي يزعم أصحابه أن تعاليمه موافقة لروح العصر وأنها تعتبر تعاليم الدين المقبول من جميع شعوب المنطقة .

ومكذا نشأ على أنقاض المسيحية والإسلام دين خطر جديد وهو «البهائية» .
نتيجة للمغالاة في حركة التجديد .

ويبدو أن حركة التجديد في الاسماعيلية الجديدة الاغاخانية قد قطعت شوطاً بعيداً في الانفلات من قبضة الاسلام كما نلاحظ من سلوك أصحابها المعاصرين .

ومن قبيل الحث على ضرورة الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله أن يحرص المسلم على التمسك بضرورة تطبيق الشريعة الاسلامية ، بحيث تلتزم الحكومات والدول بتطبيق نظام الحدود في الشريعة الاسلامية ، وأن يكون الاسلام أساس حياتنا وارتباطاتنا سواء في مجال السياسة الدولية التعاهدية أم في مجالات الاقتصاد وغير ذلك ، وهذا لا يعني أن ندير ظهورنا نهائياً لكل منجزات الغرب ومؤسساته ، إذ علينا أن نقبل منها ما يتفق مع تعاليم الإسلام ومبادئه حتى يتضح للشباب المبالغ في الاتجاه إلى التغريب أن الإسلام لا يتناقض مع نفسه وأنه يقبل طواعية ما يتفق مع الاخلاق والمبادئ التي ينادى بها الغرب إذا كانت تتماشى مع بنيته العامة . وبذلك لا نخشى على شبابنا من اتجاهه كلية إلى منجزات الغرب فينهل منها وينسى دينه وأرومه الشرقية .

وهذا نستطيع الرد على هؤلاء الذين توهموا أنه لا يمكن الجمع بين مبادئ الاسلام وحضارة الغرب في حدود الصيغة الاسلامية الكبرى . ولا ينوتنا في هذا المجال التنديد بمواقف المتزمين من رجال الدين الذين يهرعون إلى تكفير كل من

يلبس القبة أو لا يطلق لحيته أو يغفل أمرا من الأمور التي نهينا عنها . فليس من حق أى مسلم شرعا أن يكفر مسلما نطق بالشهادتين، قاله وحده هو الذى يعلم سرائر القلوب ، والله العزة ورسوله ؛ فلا يفهم أى متصدر من رجال الدين أنه يملك صكوك الغفران أو معايير الهدى والتقوى ، فيكفر هذا ويطرد ذلك من رحمة الله والله سبحانه وتعالى يقول لرسوله: « انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » (١) .

وإذا تمسكنا بروح الاسلام الاصيلية فى أصول العقيدة هى الدعائم الجذرية لبناء الاسلام وهيكله فإنه لا يمكن بأى حال من الاحوال أن نخرج من دائرة المسلمين هؤلاء المؤمنين بالعقيدة كما قالت الخوارج إبان نشأتها الأولى وكذلك لا يمكن أن نقبل رأى المعتزلة فى الحكم بأن المصدر للشرعية من بين المؤمنين بالعقيدة يعتبر فاسقا وفى منزلة بين المنزلتين (٢) ذلك أن الجرم الذى

(١) سورة القصص الآية ٥٦ .

(٢) راجع كتابنا تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام عن حركة المعتزلة . ومن قبيل ما تظالغنا به الصحف ذلك الحوار الذى امتد بين توفيق الحكيم الكاتب المصرى المعروف وعلباء الدين فى مصر . ولقد شاء صاحب عصفور من الشرق أن يناجى ربه فى هذا العصر الأسيف الذى أصبحت فيه الروحية الملاذ الأخير للمفكر أو المثقف والمتحضر على ما آلت إليه أحوال المسلمين من بوار وضياع .

وقد جاءت هذه المناجاة بأسلوب المباشرة دون مقدمة تمهد الطريق أمام هذا النوع من اللقاء الصوفى الفريد بين العبد وربّه فتلقاه رجال الدين ملوحين بقبضتهم القهوية فى وجهه ومستندين إلى النص القرآنى الذى يؤكد صراحة أنه ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا من وراء حجاب أى بطريقة غير مباشرة وأهمها الوحى ، فإذا كان سبحانه وتعالى لم يحتص أنبياءه بالمباشرة فكيف يمكن أن يزعم باقى البشر =

ينعله المسلم قد لا يتكرر ومن ثم لا يصبح معة لازمة له ، يكتسبها وتكون علامة عليه ولا سيما بعد توبة نصوح . فليس من العدل إذن أن نسمى أى مرتكب لكبيرة - ماعدا الشرك بالله - فاسقا إذا تاب عن فعلته وأصلح وأناب ذلك أن أمره موكل إلى الله تعالى ، وإذن فليس لأى مسلم الحق فى أن يظل ملصقا أى جرم بعبد تائب بعد الندم والاستغفار والعودة إلى سلوك طريق التقوى والصالح . ولعل هذا رأى الجديدا الذى يقع بين رأى المعتزلة ورأى أهل السنة والجماعة من الأشعرية ومن السلف ، سيخفف كثيرا من موقف الاعتزال الذى ظل لفترة طويلة أى لعدة قرون مذهب أهل العقل من المسلمين بينما ترك أهل السنة الأمر إلى الله

== قدرتهم على المشافهة الإلهية ؟

والحق أن توفيق الحكيم لم يكن فى موقفه أكثر من صوفى يتابعى الله وإن أخطأته ألفاظ المناجاة . فالصوفية يتدرجون فى توجههم لله من أنا أنت مارين بأنت أنت ثم أخيرا بالهو هو الخلاجية التى تشير إلى الحضرة الإلهية الكاملة التى لا تتوزع فيها أدوار المحب والمحجوب بل يكون الكل واحدا . ولعل شطاحات الصوفية التى تفوه خلالها العاشقون لله بألفاظ ذات وعونة إنما تتم عما هو أكثر شططا ، عما كان موضع نقد الفقهاء وهجومهم ، والله هو القائل سبحانه وتعالى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » سورة ق الآية ١٦ . وقيل عن النفس التقية الطاهرة إنها مستقر الإلهامات القدسية والتوجيه الإلهى ، فلم لا يخذ كلام توفيق الحكيم على هذا النحو لأنه لم ينتظر من الله جوابا حتى تتم عناصر المواجهة الكلامية بل هو قد اعترف بأنه هو الذى صاغ أسلوب الحوار كله ، ولم يقل إن الرد من عند الله كما أخبرنا بذلك - فى لقاء معه - وعلى هذا فليس لنا إلا التأسى بالحديث النبوى القائل بأن الأعمال بالنيات ولكل أمرى ما نوى وله أجره إن أحسن وأصاب وعلى الله جزاء المثيب .

ونكرر هنا ما سبق ذكره فى موضع سابق من أنه ليس من حق أى إنسان تكفير أى مسلم نطق بالشهادتين .

وأن تكون العقوبة على قدر الفعل . وقد أردت بهذا التفسير الجديد التمييز بين حق الله وحقوق الناس، إذ كيف نستمر في إيهاام القاتل أو السارق بأنه هكذا طوال حياته مغتيلين أن هذا الرجل إنما قتل دفاعاً عن العرض أو النفس أو عن غير عمد ، وتظل صفة الفسوق بسبب القتل لازمة له مع أنه ربما يكون قد عوقب عن فعلته أو تاب توبة نصوح، فيصبح إستمراارنا في إلباسه ثوب الفسوق نوعاً من التدخل في مشيئة الله وقدره وربما عنا الله عنه وتاب عليه، وعلينا يعجز عن إدراك هذه التفحات الربانية :

ومن ثم فكل جدل حول التكفير أو التمييز بالفسوق أو المروق عن الدين في غير أصول الدين إنما يعتبر خروجاً على أبسط قواعد الدين الحق ، ويبقى نصارى جهد المنتقد أن يصدر حكماً على أمثال هؤلاء بالإهمال أو التقصير في ممارسات الدين العملية وهذا من إختصاص الفقهاء وأهل الفتيا الذين نفروا ليتفقروا في الدين ومع هذا فالشريعة لا تنفصل عن العقيدة ولا يكتمل بناء المسلم بالعقيدة وحدها بل لابد من إكتمال الممارسة العملية للدين أى القيام بالتكاليف الشرعية التى أمرنا الله بها وهى نوعان :

١ — أمور فرضها الله سبحانه وتعالى بنص كتابه مثل مواقيت الصلاة وقدر الزكاة وطرق مصارفها وشرائط الصوم وميقاته ، ومراسم الحج، وأنصبة الميراث، وأنواع الحدود ... الخ :

٢ — أمور وردت فى السنة المطهرة عن رسول الله ﷺ .

ولا يعنى هذا بأى حال من الأحوال أن نقلل من أهمية الشريعة، بل نحن نريد أن نضع فى تصورنا مستويين للإسلام: المستوى الأول وهو الذى تكتمل معه تعاليم الدين إذ ترتبط فيه العقيدة بالشريعة إرتباطاً وثيقاً، وهذا هو المثل الأعلى للإسلام

بمعريخ الكتاب والسنة. أما المستوى الثاني فإنه يتفق مع المستوى الأول في الاشتراك معه في الأساس والجوهر أى في العقيدة، ولكنه قد يختلف عنه في إهمال المسلمين لبعض الشرائع. ويمنى أن أؤكد على هذا المعنى كما سبق أن ذكرت آنفاً وأكرر قولي بأن الذى لا يمارس الشرائع من المسلمين يعتبر مسلماً عقائدياً فحسب، أهمل شريعته فحق عليه العقاب ولا يمكن أن نخرجه من دائرة المسلمين.

وثمة دعوى جاهلية أتت من روح معارضة للإسلام يزعم أصحابها أنهم من المجددين حينما يفصلون بين الكتاب والسنة التى هى جزء من الشريعة، وهذا أمر له نتائج الخطيرة، وكأننا بهذا المسلك ننصل بين الرسول (ﷺ) كنا قل للوحى إلى الناس ومحمد الإنسان، فتقبل الصورة الأولى للرسول كبعوث من الله إلى البشر، هم تشكك في كونه إنساناً صادقاً أميناً في حياته بين الناس، فتكون للنبي ﷺ شخصية مزدوجة لا قدر الله - وكيف يصمدق هذا على رسول الله الكريم وقد عرف بصدقه وإخلاصه وأمانته بين العرب قبل البعث وبعده، وأيضاً فإنه من المستحيل أن بكل الله سبحانه وتعالى أمر هذه الرمالة العظيمة إلى أى فرد من بني البشر إلا أن يكون مثالا للكمال الأخلاقي والسمو الروحي والتهذيب النفسى مثل محمد عليه الصلاة والسلام الذى لا ينطق عن الهوى.

وبالإضافة إلى ذلك فإن السنة إنما تفسر بحمل القرآن في كثير من مواضعها، ولا يجوز أبداً قبول حديث يتعارض مع نص قرآنى.

ومما يمكن من أمر فإن علماء فقه الحديث قد كفونا مزوثة هذا العمل، فأقاموا علوماً ومباحث جمة للتحقق من صحة الأحاديث شكلاً ومضموناً وسنداً.

ومن ثم يتعين الوقوف بحزم أمام دعاة الاكتفاء بالكتاب وحده دون السنة ، فالقرآن حال أوجه بما ينطوي عليه من آيات متشابهات ومعان قد لا تفهم إلا بعد مضي زمان طويل ، وتأتى السنة لتوضح ما استبهم وتبسط ما غمض على قدر الإمكان بالنسبة لروح العصر وفكره ، وعلى هذا فإن الإسلام — ككتابا وسنة إنما يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان إلى يوم الدين .

ثانياً :

ينبغي على المسلم أن يضع نصب عينيه وهو يغذ السير في طريق التجديد أن يعنى إيمانه بضرورة التسليم بالإسلام كدين ودولة — فليس الإسلام مجرد عقيدة روحية ينصل أصحابه الدين عن السياسة كما يفعل الغرب حيث فصلوا بين السلطة الروحية ممثلة في البابا والسلطة الزمنية أو الدنيوية ممثلة في الامبراطور أو الحاكم السياسى . وقد أيد بعض المسلمين هذا الاتجاه (١) الذى عرض على بساط البحث في أكثر من مناسبة فلم يحظ أصحابه منها بأى تأييد لموقفهم التجديدى المزعوم ، بل لقد اشتدت المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، وازدادت أعداد المطالبين بهذا الإجراء ، وهكذا رضع المسؤولون أمام رغبة إسلامية عارمة تطالب بتطبيق الشريعة ، فتمها صلاح هذه الأمة ، فلن يكون لنا أى أمل في مستقبل مشرق قريب إلا إذا كان الدين هو الأمر الشامل لحياتنا في الدنيا والآخرة .

ويجب أن نعرف أيضاً أن الدين الإسلامى وهو دين الحتم دين شمولي (٢) وهو بهذا يصلح لكل زمان ومكان — كما ذكرنا — استناداً إلى نص الكتاب والسنة وأقوال المجتهدين وآرائهم ، إذ لا يصلح أمرنا إلا إذا راجع بعض مفكرينا أنفسهم وكفوا عن النظر إلى تراثنا من خلال ظلال باهتة لمذاهب وافدة من الغرب قد تصلح لأهلها

(١) راجع كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق .

(٢) راجع كتابنا عن نحو ايدولوجية عربية اسلامية .

ولا تصلح لنا . ومن قبيل هذا ما نحن بصدده الرد عليه من مذاهب مادية وحسية
ووضعية وليبرالية ونفعية لا نريد أن تلتاث عقائد المسلمين فيخسر الدنيا والآخرة .
ثالثا :

أنه يتعين استخدام العقل فيما لم يرد به نص صريح ضمانا للتطبيق الصحيح على
الأمور المستحدثة في معاشنا في هذه الدنيا وضمانا لتقدم المجتمع الاسلامي وحفاظا
عليه من التأخر والتخلف ، فنعمل دائما على إيقاظ الجهاز النقدي في عقول شبابنا
حتى يستطيعوا بأنفسهم التمييز بين ما يصلح لنا من آراء ومذاهب وأفكار
مستوردة من الغرب وأخرى فاسدة ينجم عنها أذى كبير ، ومن ثم فلا ينبغي لنا
طرح كل ما يجلبه الغرب من مذاهب وأفكار وتعاليم دون بحث أو تمحيص فإن
بعضها قد نشأ مبرأ عن الهوى والفساد ولا سيما ما يرتبط منها بالعلم وقضاياه فهذه
تيارات لها منطق خاص تنطوي في ذاتها على إمكانية التقدم والذیوع والانتشار أكثر
من تيارات الأدب والفن وغيرها من منجزات الوجدان والقلب والانفعال . وهكذا
نرى أن العقل الصراح هو في الغرب شأنه في الشرق مثله في ذلك مثل قضايا المنطق
لا يمكن أن تعطى نتائج أو محصلات غربية وأخرى شرقية ، وإنما تتلون آراء العقل
ومذاهبه بلون البيئة والحياة في مكنتها وزمانها وتتأثر قضايا العقل بالانفعالات العصر
وعراطفه الجياشة فالعقل الذي يلتاث بالهوى هو المؤدى إلى المروق وإلى الوقوع في أحكام
جميعة عن الصواب . وليس العقل وحده هو الذي أفضى إلى ظهور الكثير من المذاهب
الفلسفية على ما سنرى ، وكذلك فليس هو وحده الذي غرس الحق وأوجد
الصراع بين الطبقات المعارضة والبروليتاريا عند كارل ماركس وإنجلز ، بل أن
العقل عندهما هو حصيلة تطور مادي^(١) وهو قوة متدفعة بديا لكتيك خاص قوامه
الدفع الإقتصادي المادي مع مشاعر حقد ذميم مسيطر على نفوس العمال تجاه الرأسمالية

(١) المخ كما يرى الماركسيون هو تكوين فوق كحصيلة للملايين السنين من التطور
للولي المادي . راجع كتابنا عن النظم الاشتراكية .

المعاصرة ، فليست إذن قضايا العقل المنطقية وحدها هي التي أوجدت الفكر الماركسي المادى المنحرف عن جادة العقل الصريح . وإذا كنا في مجال الحث على تحكيم العقل - وهو أمر ضرورى أوجده الإسلام شرعا إذ يكرر النص اقرآنى الدعوة إلى ضرورة تحكيم العقل بقوله عز وجل : أفلا يعقلون ، فى كثير من الآيات - فكيف تكون السمة الغالبة على أفعالنا هي الاتباع والتقليد وليس الاجتهاد واستعمال العقل فى الأمور الحادثة مع ما فى التقليد من إهدار لأكبر نعمة أنعم الله بها على الإنسان حينما ميزه وحده بالعقل والارادة دون سائر مخلوقاته .

ومن المرووف أن الفاسفة هي أسمى نتاج للعقل وأنها كلمته العليا وسجله الخالد عبر التاريخ .

فهل نتجه إلى الفلسفة فى محاولة التجديد ؟ . وعلى هذا النحو تكون نقطة البداية فى أى حركة تجديدية هي العودة إلى الفلسفة الإسلامية للبحث عن حلول جذرية لمشكلاتنا ؛ ولكننا نعرف أن تراث الفلسفة الإسلامية الذى نعرفه لا يمتثل بأى حال روح التجديد ، بل سيفضى بنا حتما إلى التغريب ذلك أن من يبحث فى قضاياها سيجد أنها منقولة نقلا مشوها عن الفلسفة اليونانية مع إضافات استمدتها من مدرسة الاسكندرية الفلسفية القديمة ، بالإضافة إلى اجتهادات جزئية محدودة اقتضاها الشرح وأساليبه والحوار الدائم بلغة المشائين إلى عصر ابن سينا ، ثم ظهور الاتجاه الأفلاطونى بعد نقد أبى البركات البغدادى (١) الذى استفاد منه الفزائى كثيرا فى هجومه على الفلسفة ، فلم تكن للفلسفة الإسلامية مرتبطة بمشكلات الإسلام ارتباطا وثيقا إذ كانت تمثل حركة إغتراب يتعد فيها "تراث عن العقل الإسلامى

(١) راجع : بحثا للمؤلف عن : منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية .

وقضاياه الأساسية ، بحيث يشعر المسلم العادي أو المثقف ثقافة إسلامية بحسبة بأن الفلسفة ومصطلحاتها اليونانية أمر غريب على وجدانه وإن كانت أشبه بالحلّ الغالية الثمن التي كان على المثقف أن يتحلّى بها . ويجب أن نستثنى من هذا كله مشكلة واحدة كان على الفلسفة أن تتعاملها لتحظى بالإجازة الشرعية من الدين وهي مشكلة التوفيق بين العقل والدين .

وإذا كان التراث الفلسفي عند من عرفوا بفلاسفة الإسلام قد جاء مشوهاً (١) وغير معبر عن روح الإسلام وجوهر الثقافة الإسلامية ، فإننا يجب أن نبهت عن النسق العقلي القريب من الفلسفة والذي تبناه المسلمون لشكريس استخدام العقل في تفسير الوحي وتأويله وإبراره كما يقتضيه بذلك النص القرآني الشريف . فما هو هذا النسق العقلي الذي ينبغي علينا الالتزام بأسلوبه في بحث قضايا الدين ؟ .

الأمر الذي لا شك فيه أن علماء الكلام في حركتهم الاعتزالية قد قدموا لنا القدوة الصحيحة في كيفية الإسهام في عرض قضايا الدين وشرحها والتدليل على صحتها من خلال إبهامهم التي تستخدم الشريعة المستنبذة .

وهكذا فإننا حينما نطالب باستخدام العقل في حياتنا نرى أن يكون هذا الاستخدام بأسلوب الاعتزال ، ولدينا تراث طويل ينضج بما نقول ، حيث غاض المعتزلة في مسائل كثيرة يعرض لها المنكرون الإسلاميون اليوم مثل حرية الفعل في الإسلام ، وحقوق الإنسان والعدل وما ينجم عنه من

(١) راجع كتابنا : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ومبررات ما كتبناه عن الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

مشكلات وقضايا تتعلق بالنظم السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها .

رابعاً :

ولا يتخيلن أحد من المنكرين أو من أشباه المنتظرين في مجال الثقافة والدين أننا ندعو إلى الاكتفاء بالاغتراف من معين الحضارة الغربية دون النظر في لبها والتعرف على مزاياها ومساوئها ، بل أننا نأمل من وراء تعريف الشباب تعريفاً صادقاً بأسس الحضارة الغربية أن ندفع بهم إلى المقارنة بين حضارة وحضارة ، بين حضارة الامة الإسلامية ، وحضارة الغرب الحديثة ، وكيف أن أى حضارة منهما قد مهدت لها العقول بمنهج علمي واضح كما ذكرنا ، فلم يكن يكتب للحضارة الغربية أن تزدهر بدون عصر المنهج في القرن السادس عشر والسابع عشر عند بيكون وجاماليو وديكارت ، وهؤلاء هم المعابر الحقيقية المنهجية لثقافة الغرب وحضارته بقطع النظر عن استمدادهم من الشرق ، إذ أنهم قد استطاعوا أن يقيموا حضارة ولوانها كانت تحاول التحرر من الدين إلا أنها ظلت ذات طابع مسيحي واضح المعالم بحيث لم تغب مشكلات الدين عن الفكر الأوربي الحديث إلى عصرنا هذا أو إلى القرن التاسع عشر على أقل تقدير .

إن الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه من وراء أستعراض قضايا الحضارة في الغرب واذكاء روح المقارنة بينها وبين حضارة الإسلام القديمة والمعاصرة ، هو إيقاظ الجهاز النقدي عند شباب المسلمين وتكوين ملكة النقد لديهم بحيث لا يخرج شباباً هم عبيد للاتباعية المتعجرة الضيقة الأفق . فحينما يتواجد النقد المنطقي البناء يكون هذا دليلاً على استيقاظ العقل المرشد والهادي الفطري الذي أستودعه الله في الإنسان؛ وكثيراً ما يهمل بعض الجامعين التوجيه الألهي إلى العقل

في "كثير من آى الذكر الحكيم كما أشرنا في مناسبات عدة .

ولعلنا ننبه إلى المؤامرة الخطيرة التي يحكم الغرب دائرتها حول شبابنا فيسهر عقولهم بمظاهر الحياة البراقة التي لا ترتبط أساساً بجوهر الحضارة الغربية، فعندما تسأل الزائر لباريس أو لندن من الشباب عما شاهده فإنه يذكر لك عشرات من أماكن اللهو والتسلية التي يسلط الغرب أضواءه عليها ، ولا سيما منتجات الفن من رقص وغناء وموسيقى وعروض مبتذلة وتحرر خارج عن حدود اللياقة من التواحي الجنسية وغيرها وكل هذا يعتبره شبابنا قوام الحضارة الغربية وجوهرها الحقيقي . وبما يعمل على إحكام قبضة هذا التآمر على عقول شبابنا ، وسائل إعلام سطحية متسرفة يقال إنها تعبر عن آرائنا ولكنها تزيد الطين بلة بما تنقله من هذا السيل الجارف من الحضارة الزيفاء دون تبصر أو إرشاد للشباب الضائع في متاهات هذه الحياة التي يكاد يفقد انتماء إليها فينكر غالباً في الفرار بنفسه إلى مصدر هذه الحضارة وينبوعها في أوروبا وأمريكا بدلا من مواجهة المتناقضات في مجتمعات إسلامية نامية .

وحينما يستقر به المقام في أوروبا أو في أمريكا لبضع سنين ، فإن الحقيقة المرة لا تلبث أن تنكشف له رويداً رويداً فيحس بأن هناك بنية أساسية لهذه المجتمعات وأنها تطوى في أعماقها حلل إخلاص شديد للعمل وإتقانه وتجويده والتبريز فيه ويندر أن تشاهد أوروبا في باريس أو لندن يتسكع في الشوارع في ساعات العمل ، ويكاد الفرنسي والانجليزي يخرج من الجلوس في المقهى في أيام الأسبوع لأن ذلك يعنى أنه عضو أشل في المجتمع ما دام لا يعمل فإذا ذهبت إلى مصنع صغير أو كبير في ألمانيا أو فرنسا أو إنجلترا أو أمريكا فإنك لا تجد في أغلب الأمر من يدخن السجائر أثناء العمل أو يقرأ الجرائد أو يستقبل الزوار أو يستريح في غير أوقات الراحة أو يتباطأ في الإنتاج ، فإن كل

دقيقة محسوبة في مجال السكم الإنتاجي ولا راحة ولا شفقة في ما يتعلق بالقصور في مجال الإنتاج أو العمل بوجه عام .

وهكذا فإننا نرى كيف أن الدراسة الحقيقية للتركيب الحضاري للمجتمعات الأوربية إنما يتمثل في قيام صور مختلفة من التخطيط المستنير المتجه نحو حياة أفضل، وتوزيع مفردات هذا التخطيط على قطاعات متوازنة لتحقيق أهداف معينة سواء كان ذلك عن طريق التخطيط الملزم في الدول الاشتراكية أو بتحريرك جهاز الثمن في الاشتراكية اليوغسلافية أو بإعلان اتجاهات النشاط الاقتصادي المستقبلية دون الزام لقطاعات النشاط المختلفة .

ولكن هذه القطاعات تحاول في حقيقة الأمر التمشي مع ما تعلنه الدولة من قرارات في هذا الصدد بدون التزام دقيق بها ، كما يحدث في إنجلترا أو في بعض الدول الغربية الأخرى، وهكذا نجد أنه حتى الدول التي يقال إنها رأسمالية في بنيتها الأساسية قد أخذت بمبدأ التخطيط لأنه لا يمكن لدولة في القرن العشرين تحترم شعبها أن تهمل السير في هذا الاتجاه ، وقد كان علينا أن نسير في خطى متعرجة بدون إحصائيات أو بيانات دقيقة فيما قبل ، ثم بدأنا خطة خمسية مبهوشة ونحن عاجزون عن تكوين صورة دقيقة متكاملة لإحصائيات الموارد والعمالة ، والنقد والإنتاج والاستهلاك، فهذه كلها تقريبات في تقريبات تعتمد على عينات معظمها اعتباطي .

ولما كان التخطيط هو لغة العقل أو هو وليد منهج متكامل واضح المعالم فإن أي مجتمع يميل هذا الأسلوب ينزل حتما إلى مهاوى العفوية والارتجال وهذا ما نلاحظه في معظم إنجازاتنا حيث يغيب دور العقل ، وتسم مواقفنا بخلبة الحواس والانهمال الموقوت . إذ حينما ينفض الموقف

وتفتقر حدة هذا الحماس الذى أحطناه به ، فسرعان ما يكون مصيره إلى التجاهل والفسيان وكأنه لم يتر على مسرح الأحداث يوماً ما ، فيتوارى كشبح من أشباح الذكريات التى لا نكاد نحمل بها ، ذلك لأننا تناولناه عاطفياً فحسب وأثرنا حوله انفعالاً موقوتاً تضام مع الزمن حتى تلاشى . أما إذا وضعنا أمثال هذه المواقف موضع النظر العقلى وربطناها بمنهج حيوى وبتخطيط عام لمشكلاتنا فإننا سنتمكن فى المستقبل من تلافى تكرار هذه المواقف والوقوع فى مثل هذه الأخطاء .

والعلنا نسمى الحلول التى نصل إليها فى كثير من مشاكلنا بأنها حلول مناسبة لحسب فلا نكاد نسمع عن رئيس يزور مدينة حتى ترصف الطريق أمامه وتوضع السواتر التى تخفى المنازل الفخمة والطرق المليئة بالقاذورات والمناظر المؤذية التى قد يطلع عليها الرئيس أو الوزير . وأذكر لذلك مثلين أسوقهما للدلالة على ما أقول ولأنهما حدثا على مسمع منى: فحينما أراد رئيس الجمهورية أن يزور ما يسمى بالوادي الجديد أقاموا له مهرجاناً كبيراً على أرض هذا الوادى ونصبوا له السراقيات .

وصدرت الأوامر بجميع أبقار المنتفعين ووضعها قبل يوم فى مكان واحد ثم كتابة عقود تمليك جديدة لكى يوزعها الرئيس عليهم مع أن معظمها كان قد تم توزيعه قبل أكثر من عام ، وكذلك فإن الأرض التى لم تنتج جاءوا لها بخضروات من سوق العتبة بالقاهرة ووضعوها فى السراقيات على أنها من هذا الوادى ولم يكن رئيس الجمهورية يعلم بهذا كله ، وهكذا انطلقت الحياة عليه وعلى الناس صفر اليدى يجمعون ما قيل بأنه قد وزع عليهم من جديد ، وهو فى حقيقة الأمر ما كانوا يملكونه بالفعل ، وهكذا يخرأ أصحاب القيادات الوسطى العتبة من الرزءاء

ويحيطونهم بستار حديدى للتعمية على ما يجرى فى غمار حياة هذا الشعب
المسكين .

أما المثل الثانى فقد حدث فى الضاحية التى أقيم فيها صيفاً ، فقد تعهد بها
المستولون بالرى والإتماء ومختلف مظاهر الحياة العصرية لأن رؤساء الجمهورية
كانوا يتخذون منها مصيفاً لهم يقطعونه من هذا الحى وكذلك الجزء الأكبر من الحدائق
الغناء والشاطىء الجميل دون رقيب أو محاسب يخدم من سرائع اللهو والترويح التى
أقامها رجال الثورة منذ بدايتها بحيث أصبحنا نرى بدلاً من دقاروق واحد أشكالاً
متعددة لجلالته التى كما نحمد الله على الإطاحة بها وبه عند تفجير الثورة .
وأذكر أن مجلس النواب فى أواخر العهد الملكى كان قد فجر قضية إصلاح
« المحروسة » وعارض نواب الغالبية الوفدية فى المرافقة على نفقات الإصلاح ولكن
أحدا لم يعارض أثناء الثورة فى أن يكون لكل واحد من قياداتها محروسة أخرى
وأن يتم إصلاح المحروسة التى أعدت لزيارة يوسفلا بتكلفة أكثر من ثلاثة ملايين
جنيه بينما عارض البرلمان فى أن يصرف ما يقرب من ربع مليون جنيه على
« محروسة واحدة » أثناء الحكم الملكى ، وهكذا تشير القواعد فى اتجاه واحد وهو
أن عصر استغلال الشعوب العربية الإسلامية لم ينته بعد وأن مظلماً لا يزال يرشح
تحت تأثير القهر والاستغلال والعبودية .

ونعود فنذكر حقيقة ما يجرى فى هذا المصيف الذى أسكن فيه بعد
استعدادنا السالف ، فتشير إلى أن الكهرباء بدأت تنقطع بانتظام خلال شهر رمضان
وكذلك أصبحت المياه لا ترقى إلى مستوى الدور الثالث أو الرابع بينما كان
الشعب كله يحسد هذا الحى على اتظام المرافق فيه ونظافته ،
فى فترة اختلت فيها كل موازين المرافق العامة من أدنى البلاد إلى أقصاها

أما السبب الحقيقي لهذا التغيير المفاجيء في حالة انتظام المرافق ، فإنه يرجع - وبالأسف إلى أن رئيس الجمهورية الجديد قد اختار مصيفا جديدا في غير هذا الحى ، وإذن فليواجه هذا المصيف الذى أهمل ، مصيره التمس مع سائر الأحياء الأخرى ، ولتجه أنظار الإدارة إلى مقر الحاكم الجديد لتزييف الواقع وتقديم قرايين النفاق دون نظرة شاملة تضع عمليات الإصلاح المخطط الشامل فى وضعها الصحيح .

ولا أريد أن أسوق أمثلة أخرى ليس من مصر فحسب بل من بلاد إسلامية كثيرة غابت عنها شمس العقل وبهت فيها الوعى واليقظة ونامت عنها عيون النقد الفاحص مثل السودان والمغرب والجزائر وليبيا وغيرها من بلاد المشرق العربى والإسلامى ، ويرجع هذا كله إلى أننا قد أبطلنا استخدام العقل فى أمورنا الدنيوية والدينية على السواء . ومن ثم فإن استخدام العقل يصبح أول شروط اليقظة وذلك للتمييز بين ما يصلح وما لا يصلح لنا من آراء ومذاهب وأفكار مستوردة من الغرب ، تلك التى يجب نبذ القاصد منها واستخدام أفضلها وأكثرها بقاء فى حياتنا وفى مجتمعاتنا العربية .

وهذا هو موضوع سلسلة الدراسات فى الفكر الإسلامى التى تقدم لها بهذا الكتاب . فسنعرض فيها لما طرأ على الفكر الغربى من مذاهب وآراء ثم نحاول وضعها على منبر النقد الإسلامى لتمييز غثها من ثمينها وبيان أوجه الرأى فيها ، بنزاهة وموضوعية حتى تكون سلسلة الدراسات منارة للفكر الإسلامى متحررة من كل قيد سوى نظرة عقلية فاحصة ملتزمة بالكتاب والسنة ؛ وبذلك نحول بين القائلين بمنهج الاتباع والتقليد إذا كان ينتهى بأصحابه إلى الجمود والتحصن العقلى . وهكذا نهد السبيل أمام شباب الإسلام لاستخدام العقل وجلب كل مناهج وأمايب الفكر والتكنولوجيا الغربية بكل وسيلة ممكنة .

نعرض أولا كتمهيد لهذا البحث لمقومات الحضارة الغربية بين الدين والعلم. ثم ثانيا لنموذج أو أكثر من الفكر الغربي المعاصر متبعين في عرضه منهج الغزالي الذي توخاه في استعراض آراء الفرق قوطئة الرد عليها كما فعل في كتاب الرد على الباطنية وفي كتاب دهافت الفلامنة... الخ . فهو يتبنى موقف المفكر أولا ويعرضه في وضوح وتفصيل كما لو كان يتحدث بلسانه حتى يعطيه كل فرصة للإبانة عن اتجاهاته ، وبذلك يقطع خط الرجعة على أتباع هذا المفكر أو ذاك الذين كثيرا ما يزعمون أن المعارضين لمثل هذه المذاهب المارقة كالماركسية مثلا - إنما يعجزون عن إدراك حقيقتها وسبر أغوارها ، ومن ثم فإن القصور لا يلحق بها - على حد قوله بقدر ما يعزى إلى عقول الذين لم يفهموها.

ولما كانت جمهرة رجال الدين يستنكفون من الدخول في دراسة تفصيلية لأسس الماركسية وتركيب المادية الجدلية والتاريخية خثية منهم أن تاتاه العقول بها ، فإنهم لهذا كثيرا ما يعجزون عن الرد الصحيح على أتباعها لأنهم أصعدروا أحكامهم عليها قبل الدراسة الدقيقة والمستوعبة . ومن ثم فإنا سنطرح باستفاضة قضايا الفكر الماركسي ثم نحاول الرد عليها في دقة واستيعاب كبيرين .

الحضارة الغربية بين الدين والعلم

(أ) إذا كانت الحضارة لابد لقيامها وإزدهارها من علم وتخصص دقيق في مجال البحث ، يصنع التقدم ويحرز النجاح في مجال الكشف عن أسرار الطبيعة ، فإن هذا الارتباط العضوي بينهما يدفع بنا إلى التأمل العميق في العلاقة الجدلية بين العلم والحضارة وكيف أنه لا مناص لاحد منهما من الآخر . ففي عصور التأخر العلمي مثلا نبحث عن الحضارة المزدهرة فلا نجد لها ، والعكس صحيح إذ أنه في عصور الركود الحضاري يأخذ العلم في التدهور ويعكف النظار في عصور التأخر على اجترار العلم القديم وكتابة التأليف الجامعة والعزوف عن الابتكار والإبداع في كل مجال ، وهذا ما حدث بالنسبة لحضارة اليونان القديمة في عهد ركودها وفي الحضارة الإسلامية منذ بداية القرن السابع الهجري إلى ما بعده .

ولا يستطيع أحد أن ينكر دور الدين وإرتباطه العضوي بكل من العلم والحضارة في القرون الوسطى المسيحية وفي عصر الازدهار الإسلامي الأول . والامر الذي نلاحظه على الصلة بين العلم والدين والحضارة أنها كانت وثيقة إلى حد كبير في القرون الوسطى المسيحية بحيث أن الحياة العامة في أوروبا المسيحية كان يشوبها طابع ديني خالص هو أقرب إلى الجمود والتعجر وإصطراع المذاهب منه إلى الاستقرار والأمن والسلام وذلك كنتيجة لحركات الاضطهاد المسيحي في التعصب والتي انشعبت معها المسيحية إلى فرق يسم بعضها البعض بالهرطقة والمروق عن الدين أو غل أصحابها كما حدث بين المنسادين بالتعميد الجديد وبين الكاثوليك في أوروبا ، وكذلك بينها وبين البروتستانت ، وادعاء كل كنيسة بأنها هي التي تعبر عن الآراء المسيحية الحقة ، ولم تمنح المسيحية درس التسامح الديني الذي غرسه الإسلام في منابر الجديدة في الأندلس وصقلية وعلى تخوم الشام

وصولا إلى أواسط أوربا بعد غزو العثمانيين لها حيث كان من نتائجها أن فضل بعض المسيحيين في وسط أوربا الدخول في الإسلام على الاستمرار في اعتناق المسيحية (١) وهذا دليل على أن الإسلام بمبادئه السمحة هو أقرب الأديان إلى الفطرة ، ومن ثم إلى العلم ؛ فلم يكن الدين إذن في مثل هذه القرون يشكل عائقا حضاريا بالنسبة للعلم بل كان حافزا للإنسان المسلم على المضي قدما في الكشف عن مضامين الوجود وأسراره ، ولا نجد كتابا سماريا بوجه النظر إلى الفكر وإلى العلم وإلى احترام العلماء واعتبارهم ووثه الأنبياء مثل القرآن ، وقد جمع الغزالي (٢) في إحيائه معظم الآيات والأحاديث التي ترفع من شأن العلم والعلماء وتفضلهم على الإنسانية وكيف أن الإسلام هو الدين السماوي الوحيد الذي يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم .

هذا كله حدث في بلاد الإسلام ، فإذا وجهنا الأنظار إلى الغرب المسيحي فإننا نجد حصيلة القرون الوسطى متمثلة في محاكم التفتيش وديوان الفهرست وحكوك الغمران وقتل الأبرياء واضطهاد العلماء والمبرزين في كل مجال من مجالات الفلسفة والعلم ، وحتى أصحاب الآراء التفسيرية المتحررة في مجال الدين نهدم حينما استقر بهم المقام في الأندلس المفقود يعمدون إلى إهدار القيم الإسلامية بل وهدمها ، ويدفعون الناس إلى الارتداد بالقوة عن الإسلام وضرب أعناقهم إن رفضوا إلصاق الصليبان في وجوههم وإختبارهم حيوانات داجنة عن طريق القهر والإذلال على يد حكام عتاة من أمثال فردناند وإيزابلا ، ويستعمرخ للمسلمون بإخوانهم في الدين وبالعالم كله فيقابلون بصمت حزين ، وفي نفس الوقت كان

(1) Thomas Arnold Preach of Islam

(٢) راجع إحياء علوم الدين للغزالي - جزء أول - كتاب العلم من ص ٤ - ٨٩ - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

البابا يحيىك المؤمرات لمنح العشائين ومصر من إغاثة هؤلاء الضحايا الذين أريقته
دمائهم على مسمع ومرأى من العالم كله باسم المسيحية إمعاناً في قتل الأبرياء
ووأد الروح الإسلام حتى انتشرت المراثى في الأندلس نفسها وبين سكانها
المرتدين غصباً عن الإسلام، وغنى الغناء فيها الحزن القاتم والسواد الاليم والكآبة
الموحشة أسماً على ضياع الإسلام ومجده وحضارته دون بديل حضارى أو علمى
أو دينى مكافئ في ذلك العصر .

ولكن العلم العربى كان له أثره الإيجابى الكبير في إيقاظ نفوس هذه الفئسة
الباغية ودفعها إلى التحرر من ربة تعاليم اللاهوت الجامد والعمل على استخدام
العقل فى حل مشكلات الحياة والمجتمع بل والدين أيضاً .

وقد بدأ هذا المنهج العقلى الجديد يثبت أقدامه فى أوروبا فى عصر النهضة
كنتيجة أساسية من نتائج انتشار العلم العربى فى الغرب المسيحى ، ومع هذا فإن
العلماء والفلاسفة فى القسرين السادس عشر والسابع عشر كانوا لا يزالون
على حذر من سطوة رجال الدين ولا سيما فى القارة الأوربية، ويقتل على ذلك
ما لاحظناه من عناصر لاهوتية فى الفكر الأوروبى المبكر عند ديكارت وباسكال مثلاً .
ففى مذهب ديكارت يتضح تأثير اللاهوت سواء فى نقطة الانطلاق أو فى بنية المذهب
على السواء ، وكيف أن ديكارت نفسه كان يخشى سطوة علماء الدين فى عصره ،
وهكذا كان بيسكال ، بل لقد كن مالبرانش فيلسوفاً دينياً محضاً يعيش فى أحضان
للاهوت المسيحى بما قدمه من نظرية فى النعمة الإلهية وفى الرؤية فى الله . (١)

وإذا كان اسبنوزا قد اتبع منهجاً لا يتسم بالولاء الدينى أو بالخضوع لسلطة
اللاهوت - رغم ديكارتيته - فإن هذا إنما يعزى إلى يهوديته ، وكيف أنه حاول أن
يمنع علماً لنقد الكتب المقدسة من ناحية الدراسة التاريخية للنصوص وتأويلها

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة) هـ

وكان اسبنوزا جريئاً ومتحرراً من كل قيد لأنه لم يكن مسيحياً حتى يعمل حساباً لعلماء الدين المسيحي ، ومع ذلك فقد كانت كتبه موضع تحريم من الكنيسة ، وأدرج في سجل المهرست وحكم عليه بالهرطقة بسبب كتابه : (مقال في اللاهوت والسياسة) .

ولم تلبث الثورة الفرنسية أن تفجرت بعد عصر من التساؤل ومحاولة الكشف عن فطرة الإنسان الأساسية وتمثل هذا في كتابات فولتير (١) وروسو (٢) وغيرهما من كتاب فرنسا ، أو كانط (٣) في ألمانيا أو هيوم (٤) ومدرسته في إنجلترا . ولقد جاءت الثورة كحصاد لهذا التراث الفكري العظيم في أوروبا بحيث كانت الممول الأخير الذي اهتزت معه سائر القيم الدينية ، وكان أن تعرض الثوار الفرنسيون لرصيد الكنيسة ، ولافعالها المخزية في أوروبا من ناحية تدمير قيمها وتنكيس مبادئها وسرقة شعوبها وسحبك المؤامرات حول رعاياها بصورة مخزية تمثلت على الأقل فيما كان يحدث في الولايات الإيطالية المزدهرة من مؤامرات وفتن بسبب تدخل رجال الدين وإثراء الكنيسة في القرون الوسطى وفي بدايات العصر الحديث ، ربما لا يخرج عما يذكره مكيا فيلي (٥) في كتاب « الأمير » من تسجيل لهذه المآسي التي كانت تجري في هذه الولايات ، من تأمر خسيس بين أمرائها بتأثير من الكنيسة تحقيقاً لمآرب رجالها ومصالحهم الدنيوية واختزان لأجود أنواع الأنبذة وامتلاكها لحسن أراضي الدولة في فرنسا وهو الجزء الأكثر

-
- (١) فولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨ م)
 - (٢) روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨ م)
 - (٣) كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤ م)
 - (٤) هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦ م)
 - (٥) مكيا فيلي (١٤٦٩ — ١٥٢٧ م)

خصوبة في هذه البلاد . ولهذا فإن رجال السياسة والعلم بعد الثورة الفرنسية عملوا على فصل الدين عن الدولة وكذلك عن العلم . وظهرت طائفة المفكرين الأحرار في العالم الغربي الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الإيمان عن طريق النظر العقلي دون الالتزام بالوحي السماوي ، أو الطائفة الأخرى التي كانت تبشر بطرح الدين السماوي واستبعاده وعدم الإلتزام به سواء في الحياة العامة أو الخاصة . وقد ظهر فيما بعد الشعار الخطير والقاتل بأن الدين أفيون الشعوب . فكيف يتقل شيابنا هذا المثل السائد في أوروبا لكي يطبقوه على مطلق الدين وعلى الإسلام كصفة خاصة ، بينما تحمل المسيحية في أوروبا وصيداً ضخمًا من الفساد والإفساد يجعل تطبيق هذا المبدأ صحيحاً عليها بينما يخطئ تماماً كل من يحاول تطبيقه على الإسلام . فإذا كانت المسيحية قد ألحقت أضراراً بالمجتمع الأوروبي الوسيط والحديث فإننا نحمد الإسلام على العكس من ذلك ، وقد تضخم وصيده في الدفاع عن المسلمين وحمايتهم ، فرجال الإسلام هم الذين حموا الوطن الإسلامي من التار والصليبيين ، ولازلنا نذكر المواقف المشرفة لعلماء الدين الإسلامي ورجاله وكيف أنهم يهودون بالمال والرجال في سبيل إحقاق الحق ورفع وراية الإسلام في كل مكان .

فضلاً عن أن الإسلام يقترح فيما يصمنا به الغرب من خضوع أعمى للحاكم المستبد إذ أن هذا أمر ندي ، وقد لا يصدق إلا في عصور الظلام والركود الحضاري ، مع هذا فإن الحافدين من علماء الغرب قد نسوا أن إطاعة الحاكم أو ولي الأمر إنما تقوم بشروط تحقيقاً للآية الكريمة (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (١) فلا بد إذا أن تكون الطاعة في إطار ما أمر الله به . أن يتبع من مسائل وأمر ، فلا طاعة لحاكم في معصية الله ولا خضوع لولي أمر أو ر

حرام بل إن الحاكم الذي لا يطبق الشريعة يجب عزله أو محاكته أو معارضته حتى يثوب إلى الرشده .

وتحقيقاً لاستقرار الأمور والالتزام الرعية بالشريعة في مجتمع إسلامي ، أوجب النظار من أهل الإسلام شروطاً ينبغي أن يتصف بها الحاكم المسلم ومنها : الكمال العلم والتقوى والورع والصدق والإخلاص... إلخ ونجد توصيفاً كاملاً للحاكم في كتب علماء السياسة المسلمين من أمثال الفارابي والماوردي .

(ب) وإذا مضينا مع التاريخ في مساره إلى القرن التاسع عشر فإننا نلاحظ انفتاح عصر جديد يمجج بالانزعاج اللا دينية وبمجموح شديد نحو الإسلام . ويظهر دعاة الفكر المادي (١) من أمثال (فيورباخ) وغيره ، ويرى هؤلاء أن الدين هو محض اختلاق وهم كبير ، ابتدعه الرؤساء المسيطرون على الناس لإحكام قبضتهم عليهم وتسيير العامة بالطريقة التي يرونها لتحقيق مصالحهم ، لا سيما بعد أن ظهرت خطورة حركة تحرير العبيد في العالم .

فهؤلاء الماديون يرون إذن أن البديل الإنساني للرق المادي هو ازدياد قبضة الدين على الناس حتى يعوض القادة والحكام - بالسيطرة الدينية - عما فقدوه عن طريق حركة تحرير العبيد ، وهذا أمر بالغ الحزى والعسار تنضج به مواقفهم الإلحادية التي تدعى لنفسها مكان الصدارة في موكب الحضارة والحرية . فضلاً عن أنه ليس لهم الحق في أن يتكلموا باسم الحرية بعد أن حملوا لواء الإستعمار وهو السند القوي للرأسمالية الغربية .

ومن ثم فإن ظهور الفكر الماركسي لم يكن عبثاً بل جاء في عصر تنحصر عنه

(١) راجع للدولف - الفلسفة ومباحثها - الجزء الخاص بالمادية .

راجع للدولف أيضاً النظم الاشتراكية .

« دارون » و « سبنسر » و « لاملارك » أى عن نظرية فى النشوء والارتقاء ، يرى أصحابها أن الحياة لا خالق لها وأن هذه الكائنات الحية ما هى إلا آلات تطور بعضها عن طريق البعض نتيجة للآلية وللصدفة البحتة فكان القرن التاسع عشر كان مجالا واسعا لانتشار الفكر المسمى وإزدهاره كنتيجة لعوامل كثيرة منها : الكشف الجغرافية والاستعمار وقيام الرأسمالية بعد ثلاثى نظام الحرفيين وإستيعاب أوروبا للعلم والحضارة الإسلامية . كل هذا أخذ يتفاعل لكى يصب — بعد فترة طويلة من الكلاسيكية والرومانسية — فى القرن التاسع عشر أى إبان الثورة الصناعية الكبرى وعصر اكتشاف البخار حيث تضمنهم تأثير المادة وأصبحت هى الإله المسيطر على عقول الناس بعد إزدياد سرعة المواصلات وتقريبها بين القارات ، وكان لهذا كله أثره فى تنكيس القيم الدينية وإعلاء شأن المادة (١) .

ويلاحظ أن المادة قد بدأت مسيرتها فى أوروبا - ولأسيما فى فرنسا - فى أواخر القرن الثامن عشر ، ووصلت إلى ذروتها حينما انتشرت الثورة الفرنسية وحطمت البورجوازية كل صور الإقطاع ، وأطاحت بالمثالية الدينية وأحلت مكانها الرأسمالية المتحررة . وكان من أهم دعاة المادة فى أوروبا - وفى فرنسا بصفة خاصة - فى خضم هذا الصراع الأيديولوجى - جوليان لامترى ، وديدرو ، الذى كان أول من استخدم المجلد بالمعنى الميجل قبل هيجل .

وعلى أية حال فقد كان هؤلاء الماديون أعداء الإقطاعيين والدين والضرورة التى آلت إليها المسيحية فى أوروبا . وللثالية بكل صورها بوجه عام ، فقد ساهم هؤلاء المفكرون فى تطور الفلسفة المادية بقولهم بمبدء وحدة المادة والحركة ، فالمادة فى نظرهم

(١) راجع للزائف : النظم الاشتراكية .

هى كل شىء يؤثر على أعضاء الحس فى الإنسان، وأما الحركة فإنها ترجع إلى المادة نفسها كمصدر لها وليس إلى إله خالق أو محرك أول يكون مصدراً لها ، فلا تتم حركة المادة إلا بحسب قوانين الطبيعة البسيطة الثابتة التى لا يستطيع الإنسان تغييرها أو إيقافها . ومن ثم فإن عملية المعرفة عند الماديين إنما تتمثل فى انعكاس موضوعات العالم الخارجى المحسوسة على الذهن ، وهذا الانعكاس يولد إحساس الذى هو الأساس الوطيد للمعرفة ، وقد كانت وجهة النظر هذه هى السائدة فى ذلك العصر فى المدرسة الانجائزية عند لوك ودهيوم وحق عند باركلى حينما تحولت عنده الأشياء المحسوسة إلى أفكار ... وأما كانط فقد تكلم عن الانطباعات الحسية الآتية من الخارج والتى تكون مصدراً لمعارفنا حينما تكسوها ذواتنا العارفة بصورتى الحسسية ، وهما صورتنا الزمان والمكان . ويلاحظ من ناحية أخرى أن الفلاسفة والمفكرين فى هذا العصر سواء كانوا ماديين أو غير ماديين ، كانوا يتخذون موقفاً معيناً من الكنيسة لقولها بخلق العالم وخطود الروح ، بل لقد ذهب البعض منهم مثل فيورباخ ، وغيره إلى القول بأن الدين هو آلة لاستعباد الشعوب وروحياً عن طريق استغلال رجال الدين لجهل الشعوب وخوفها من القوى الطبيعية المجهولة ، ولا يمكن القضاء فى نظرهم على حق الاستعباد إلا بالتربية وتقديم العلم ؛ هذا عند الماديين الحسنيين الذين يتكرون الدين ويقفون موقف العداء الصريح من الكنيسة ومن كل ما هو روحى ويعتقدون بذلك أنهم يكونون قد حلوا مشكلة الثنائية الفلسفية التى هى المشكلة الأساسية فى الفكر الفلسفى منذ نشأة الفلسفة إلى يومنا هذا . وفى نظرى كما سنرى - بعد استعراضنا للفكر الماركسى - أن أى محاولة لتجاهل - الثنائية - سواء كانت واقعية أم فلسفية مؤقتة أم أزلية أو أبدية إنما هو أسلوب غير مشروع للهروب من المشكلة واصطناع حلول متعسفة كذلك التى يقدمها الماديون وعلى رأسهم ماركس وأتباعه .

على أن هؤلاء الذين يتبنون المادية ويتعصبون لقضاياها ، قد يكونون أبعد عن التناقض والخيرة من الذين يحاولون الجمع بين المثالية ، والمادية ثم يفتشون في تحرير هذا الجمع ، بينما فيقومون في تناقضات مع أنفسهم تهتز معها مذاهبهم ، وتكاد قتهاوى من تخاذل بنائها الفلسفي ، ومن هؤلاء كانط فبعد أن اتخذ مساره الفلسفي في كتابه نقد العقل الخالص ، بحيث ألزم فيه بنوع من الترفيق بين مادية أدخل عليها قواعداً من التخير والتنظيم تحت صورتى المكان والزمان - ومثالية ذاتية مجدها في الصيغ التي يضيفها إلى التأثيرات الحسية الآتية من الخارج والتي لا تشكل في حقيقة أمرها موضوعات خارجية متكاملة ذات أشكال مميزة واضحة المعالم - نجده بعد هذا يتألف فيبحث عن البعد المثالي في فلسفته ، وعن مصدره المتعالى ، ولما يعجز عن إدراكه بحيث لا يجد سنداً له نراه يكتب بالصيغ الذاتية التي يضيفها الفكر للتأثيرات الحسية التي أشرنا إليها ، فكان ذهن العارف لا يعرف حقيقة بقدر ما يعتبر مشيداً متدخل في بناء موضوعات المعرفة التي يضيفها وقيمها ويقدمها مع التأثيرات الحسية في إقامة الموضوع . وهكذا يقوم الموضوع كما هو بعد إسهام الصيغ الذاتية بدون تأثير أو عليّة أية جواهر روحية آتية من الخارج من أى عالم أو مصدر حوسى متعالى على التجربة إذ أن هذا الأسلوب في نظر كانط يعتبر أسلوباً للهروب . لم يبق إذن أمام كانط سوى أن يلجأ إلى حيلة مذهبية يضعها على النحو التالى وإن مما استحال عليه تبريره باسم النظر في نقد العقل الخالص ، سيكون مبرراً للاعتراف به بلسم العمل في نقد العقل العملى ، . ويقصد بذلك المسلمات الدينية والإيمان بوجود خالق لهذا العالم ، الأمر الذي رفضته المادية تماماً وحصرص كانط على قبوله لكن يهتبط على نفسه مسيحيتها وهو المسيحي المؤمن . ولكن منهج العقل العملى الذى قبل كانط الدين بسماه كان أسوأ من منهج الماديين الذين كانوا على الأقل منطقيين مع أنفسهم بإنكارهم منذ البداية للدين وحقائقه . بينما لم يستطع كانط أن يبرهن نظرياً على صحة الدين وقضاياها ، فأصبحت قضايا عالم

الروح معلقة لا تبرير لها عنده .

وهكذا نجد أن روح العصر كانت تؤذن بالشك في الدين وتعليق قضاياها ووضعها وضعاً غير لائق بها سواء عند الماديين أو عند الموقفين بين المادية والمثالية .

ويبدو أن هذا العصر الذي كانت محصلته ظهور مفكر مثل فيورباخ أستاذ ماركس، كان قد أحكم قبضته على العقل الإنساني بطريقة لم يستطع الفكك منها ، ولم يكن للعالم الإسلامي في ذلك الوقت شأن كبير أو أى تأثير في مجريات الأمور العالمية ، إذ كنا لا نزال نغط في شخير عصر الظلام أو نتعثر في يقظتنا تحت ضربات المستعمر ، ومع هذا فإن بعض المستنيرين من رجال الفكر الإسلامى المعاصرين أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده قد أسهموا في الرد على غلواء المادية وضراوة الفكر المادى على وجه العموم .

وحق دعاء الفكر المثالى للذين ظهروا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم هيغل أنهم قد استغلوا أسوء إستغلال من الماديين الذين تلقفوا مذاهبهم لكى يعطوها طابعاً مادياً واضعين في أذهانهم أن هيغل نفسه لم يتكلم عن إله خالق في مؤلفاته بل اكتفى بالإشارة إلى " المطلق " وأثره ومساره في الوجود وفي التاريخ سواء كان هذا المسار موضوعياً أم ذاتياً ، ولم يطابق بين فكرته عن المطلق وبين الإله الخالق . وكذلك استطاع أصحاب مذهب التطور المنكرين لفكرة الخلق من أمثال لامارك ودارون ومبشر أن يمكنوا آرائهم التى كان يؤمن بها معظم المثقفين حين ذاك ، وظهر أيضاً وأرجست كومت ، صاحب الوضعية الذى يرى أن الإنسانية مرت بثلاث حالات هى : المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية وثالثتها المرحلة الوضعية التى تعجب الدين ، وهو يقصد

من هذا التقسيم الإشارة إلى إنتهاء المرحلة اللاهوتية إذ أنها كانت تتألف من « الفيتيشية » ثم دين تعدد الآلهة وأخيراً مرحلة وحدة الإله أى دين الإله الواحد مثل اليهودية أو الإسلام. وإذن فإن أوجست كونت كان يرى أنه مع بداية المرحلة الوضعية ينبغي أن يكف الناس عن التدين والتعلق بالدين أى التسليم بعدم بوجود إله ثم يمحضون في حياتهم غير معترفين بالدين ، إذ أنه إنما يرجع بكل صوره - في نظرهم - إلى مرحلة سابقة تاريخياً على ظهور الفلسفة والعلم .

والغريب في الأمر أن أوجست كونت حينما أحب فتاة وأخلص لها أخذت تتمثل له في صورة الإله فأقام لها كنيسة في بيته وجعلها المعبود الأعظم وجعل من نفسه عابدها وkahنها الذى يقوم لمبادئها وإقامة المراسم الدينية أمام هيكلها ، فكيف يمكن إذن التسليم بموقفه هذا ، وقبول وجود إله آخر ودين آخر في المرحلة الوضعية التى قرر أوجست كونت أنه بظهورها تختفى جميع صور الدين تماماً ؟.

إميل دوركايم وموقفه من الدين :

يعد إميل دوركايم رائداً للدراسة الاجتماعية المعاصرة بعد أوجست كونت . وقد لا يعد أول منشئ لعلم الاجتماع من الناحية العالمية ذلك لأن بهوثاً غريزة قد صدرت حول هذا الموضوع وأرجعت نشأة علم الاجتماع إلى ابن خلدون صاحب المقدمة الشهيرة فيما أسماه «دعوى العمران» ، والفرق بينهما كما يقول المتعصبون لمذهب إميل دوركايم أنه قد أقام مذهبه على أساس منهج ميداني رتب فيه مواصفات بحث الحالة والاستبيان والمسح الاجتماعى مستخدماً فى ذلك الطرق الإحصائية المختلفة إلى آخر ما تضمنه كتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ولكنه قد جعل الطريقة التاريخية المقارنة أيضاً كطريقة معتمدة فى البحث الاجتماعى فالتاريخ عند دوركايم يعتبر أيضاً معيلاً لعلم الاجتماع بالنسبة للشعوب والمجتمعات البائدة ، أما بالنسبة للمجتمعات المعاصرة التى تعيش بين ظهرانيها ، فقد رتب

لها المناهج التي أشرنا إليها في مقدمة الحديث عنه؛ وعلى هذا فإن ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن دوركايم إذ أنه يستخدم مثله الطريقة التاريخية المقارنة ليستخرج منها القوانين الاجتماعية المنظمة للظواهر عن طريق الاستقراء العلى، وهو أيضاً أى ابن خلدون يطبق القوانين المشتقة من واقع المجتمع على المجتمعات الإنسانية كلها. ومن ثم فإن هذه القوانين تنقسم بالصفة الموضوعية كما يطالب دوركايم فليس الفرق بعيد إذن بين كل منهما في تناول قضايا المجتمع وظواهره، وعلى الأقل من الناحية التاريخية. على أننا لا يجب أن ننكر الجهود التي بذلها دوركايم ومدرسته لتنمية وتطوير الدراسات في هذا الميدان، وكيف أن ازدهار العلوم الإنسانية ونضوجها إبان القرن التاسع عشر والقرن العشرين إنما يرجع إلى دوركايم من حيث انفتاحه على ميادين شتى وأقسام متعددة للبحث والنظر الإجتماعى .

والذي يهمنا في هذا الأمر أيضاً هو موقف دوركايم من الدين وقضاياها . فعلى الرغم من أنه يرى أن الدين هو المحرك الأساسى فى الحياة الاجتماعية، إلا أنه انطلاقاً مع موقفه الحسى الراض للروح ولوضعها الأنطولوجى وقيمها العميقة نجده لا ينظر إلى الدين إلا من خلال تأثير صبغته الاجتماعية على البشر، أى من ناحية تأثير الشعوب والمجتمعات بالطقوس الدينية والشعائر الحسية والمراسم التي تمارس أثناء الصلاة، وفي استقبال المولود وفي الطقوس الجنائزية وأثناء الحرب وحالات الصيد والتمس والزواج وغيرها . فلا يبحث دوركايم مثلاً فى صحة هذه الأديان الوثنية حتى ولو كانت سماوية فتنها لا تثير اهتماماً كبيراً لديه إلا من حيث التزام الأفراد والجماعات بها وتأثير ممارساتها عليهم بحيث تكون لها الغلبة والسيطرة فى سائر شؤونهم الحيوية المدوسة . ويشرح دوركايم موقفه هذا فى كتابه المعروف المسمى «بالصور الأولية للحياة الدينية» حيث يتكلم عن الصور

الأولية للحياة الدينية ابتداء من الدين البدائي الطوطمي الذي كشف عنه دور كايم من كتابات الرحالة الذين نقلوا إلينا الكثير من عادات وتقاليد وأديان الشعوب البدائية في القرن التاسع عشر بصفة خاصة ، ولا يهتم دور كايم بمشكلة وجود إله خالق للطبيعة بقدر اهتمامه بتأثير المعتقدات الدينية على الممارسين لها من الناحية الاجتماعية ، وهو الموجه الأساسي للحياة الاجتماعية .

فإذا كان دور كايم قد أدلى بدلوه بعد فيورباخ — معاصراً لكونت ودارون ومبسنر ولامارك إبان القرن التاسع عشر — فهو لم يذهب بعيداً عن اتجاههم الذي يفرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي العقائدي ويحيله إلى مجرد شعار وطقوس يستلزمها ضرورات الحياة الاجتماعية ، ومن ثم فهم لا يعترفون بوجود إله واحد خالق ، أو حياة أخرى بعد الموت أو بعث أو حشر أو نشور أو حساب أو جنة أو نار فتلك أمور تعد في نظرهم من الأوهام الاجتماعية التي يدعيها الحكام ورجال الدين للسيطرة على شعوبهم .

ويأتي نيتشه فيؤكد هذه المعاني كلها ويعلن (موت الإله) في صورة قذرة وغير لائقة ، تعالى سبحانه عن أن يمس به ضرر أو يلحق به فناء ، ولكن نيتشه يعد نقطة التجمع لإعصار دافق عميق يحصف بكل القيم الدينية والروحية ولا يرى فيها سوى انعكاسات مادية لانفعالات الناس وتطبيقاً لانتهازية الحكماء ، فالدين عند نيتشه هو مجموعة طقوس يتمسك بها العامة والضعفاء من الناس ، وهم العبيد لكي يحيطوا بها السيد الممتاز إرهاباً له حتى يحصلوا منه على بعض ما يتوهمون من حقوق بينما كلمة السيد الممتاز هي القانون الأعلى وهي الأمر المطلق في نظر نيتشه ، فالدين في نظره ليس سوى ضحية غير مشروعة للعبيد في مواجهة الممتازين من البشر .

وكانت الماركسية كما ذكرنا من أهم عوامل الهدم للدين فهو أفيون الشعوب
في نظرها على ما ذكرنا .

والغريب في الأمر أن المذاهب الروحية التي تصدت للدفاع عن الموقف الديني
الروحي عند إميل بترود ، و د برجسون ، لم تستطع أن تقدم دفاعاً حاسماً عن
الدين بمضامينه الروحية العميقة ، وكذلك لم يكن في مقدورها أن تحدد معالم
الشخصية الإلهية وأن ترسم الصورة المثلى لإله خالق مسيطر بل اكتفى برجسون مثلاً
بكلامه عن الوثنية الحيوية والتطور الخلاق دون وضع النقاط على الحروف فسيما
يختص بتحديد وجود الإله كما تصرره الأديان السماوية ، وهذا نوع من الروحية
للضحلة التي يستخدمها أصحابها للدفاع عن الميتافيزيقا في مواجهة المذاهب المادية
المهاجمة للروح وقضاياها .

وإذا كان الماديون قد أغفلوا فكرة وجود إله وهاجموا الدين على وجه العموم
فإن هؤلاء الروحيين المعاصرين الذين قد ترسموا خطى هيغل في فكرته عن
المطلق بدون تحديد واضح المعالم للشخصية الإلهية وكأننا بمسدد إله ، نبش في
الطبيعة ، أي في الوجود بعمامة يعيد إلى الأذهان فكرة الوجود عند بارمينيدس أو
عند اسبنوزا مثلاً . وإذا وجد أصحاب الموقف الثالث بصدد الدين ومساكنه وقد
استبعدوا تناول قضايا الإيمان على مستوى اليقين العقلي الخالص وهؤلاء هم النفعيون
والبراجمسيون الذين ربطوا بين الحق والمنفعة وبين الخير والمنفعة ، فكل ما هو
نافع وعمل يعتبر حقيقياً بل يعتبر خيراً في نفس الوقت ، فميار الحقيقة إذن هو
النفع في مجال العمل ، فإذا كان الدين نافعاً في مجال العمل ، فهو حقيقي والعكس
غير صحيح . وقد ينجح دعاة الإسلام في تبرير وجوده عن طريق النظر البرجماتية ،
ولكن هذا التبرير لا يمكن أن يقبله الإسلام الحق إذ أن المسلم ينبغي أن يؤمن
بأصول الدين وقواعده أولاً إيماناً ميتافيزيقياً كاملاً ثم عليه أن يشرع بعد ذلك

بالنظر في الثمرات التي يجنيها من وراء هذا الدين وأصوله وإلا اهتزت القيم الدينية وأصبحنا نقيس كل أمر ديني حتى وجود الله عز وجل عن طريق المنفعة العملية وهذا ما يمجج الذوق الديني العام وتأباه الشريعة الإسلامية .

يبقى إذن فريق من علماء النفس وهم أتباع فرويد الذين يعتبر موقفهم أشد ضراوة وأكثر عداوة لظاهرة التدين بصفة عامة، فهم يعتبرون أن الشعور الديني هو تنفيس عن الليدو أي أن الحياة الدينية والتزمت الديني بصفة خاصة إنما يعد مظهرًا للجنس ونشاطه ، وهذا هو أبعد ما يكون عن الدين الذي يحدد ممارسة الغريزة الجنسية في صورة الزواج . ويقوم من الشرائع ما يرسم به معالم الحياة الاجتماعية القائمة على الأسرة بكل صورها ومتطلباتها من زواج وطلاق ومواريث وحلال وحرام وقد أفاضت كتب الفقه في الكلام عن هذه النواحي إضافة كبيرة .

الأسر الذي لا شك فيه أن هذه المذاهب التي أشرنا إليها إنما ترسم إطاراً واضح المعالم يتشكل فيه موقف معادي للدين بوجه عام ، بدأ منذ عصر النهضة وتكونت به الحضارة الغربية حتى تفجر على صورة إعصار هادر مدمر عند اندلاع الثورة الفرنسية أصوله الجذرية ولقد اشتد هذا التيار الالحادي كما نرى بعد عصر البخار والاستعمار والكشف الجديدة حيث كشف الأثنو جرافيون والأثنو بولوجيون عن شعوب بدائية غريبة لها أديان وثنية تفوق الأديان الكبرى المعروفة عدداً ومقوماً ، وقد كان هذا الموقف المعادي للدين ذا أثر كبير على تيارات الحياة الفكرية والعلمية والثقافية في أقر التاسع عشر الأمر الذي دعا العلماء وأصحاب المنهج الجديد إلى الوقوف وقفة حاسمة في مواجهة الدين ومحاولة الفصل بينه وبين السلم ، بل رفض كل أنواع الميثافيزيقا التي لا يمكن أن يقوم دين ما في وسط أو

مجتمع ينكرها أو يبطل وجودها وذلك مما قيل عن جدية المحاولة التي قام بها
كانط لذهل الدين ومسلّماته عن العقل النظري وقضاياها .

ولقد تمخض هذا الموقف المادي للدين عن موجات عارمة من الإلحاد الديني
واكبت مسيرة الحضارة الغربية في انتقالها منذ القرن التاسع عشر عن طريق
البحوث العلمية ، والترجمة ووسائل الإعلام والمواصلات السريعة بين بقاع العالم .
ويحتاج أصحاب هذه المواقف الإلحادية والعنصرية أيضاً بأن الإسلام لم
يستطع بجمارة العلم والتكنولوجيا في القرن العشرين ، ولهذا فهو في نظرهم دين غير
صالح لهذا العصر .

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه القضية الخطيرة بل سنحاول إلقاء الضوء عليها
في القسم النقدي من الكتاب بعد استعراض النظام الماركسي ، ما له وما عليه .

ولكننا نستطيع القول في إيجاز أن هذه الدعوى وغيرها ما هي إلا من قبيل
الدعوى الكاذبة المضلّة التي أخرجها العنصريون للتصويه على الشعوب والسيطرة
على مقدراتهم وهلل لها كتاب القرن التاسع عشر ومفادها أن المسلمين من عنصر
« سام » ، ولهذا فهم ليست لديهم العقلية الفلسفية التي يستطيعون معها ممارسة العلم
والمنطق والفلسفة .

ولقد أثبت أصحاب علم النفس الاجتماعي كما ذكرنا كذب هذه الدعوى
كما أن المنهج العلمي الحق لا تكتمل خطواته إلا بعد استقراء الوقائع الملموسة
ونحن بدورنا نقسامل عن مدى صحة هذه الوقائع التي يمكن استقراءها للوصول
إلى مثل هذه النتائج الحاسمة التي انتهوا إليها وقرروا أنه ليس في استطاعة العقلية
الإسلامية إنتاج العلم والفلسفة ؟ فالعلم إذن برىء مما يزعمون ؟

ولكى نكشف القناع عما يعرض على جمهور المسلمين من ألوان الثقافات الغربية

التي توخر بها وسائل الإعلام كل يوم عن سوء نية أو حسن نية ، عن قصد أو غير قصد، وما يبهر أبصارنا ابنا ويذهل أنظارهم من ألوان الغزو الفكري للغربي الذي يمد في نظر هذا الجيل علامة على التقدم والسمو في مجال الثقافة والعلم والمعرفة . - ينبغي أن نعرض لبعض نماذج من هذه التيارات الفكرية الغربية التي لازالت تتحكم في ثقافة الغرب وعقلية رجاله ثم نعرض للوقف النقدي العالمي والإسلامي بصدد ما ، وسنحاول بقدر الإمكان أن نرسم خطى باحث ممتاز كأبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية في منهج استعراض كل منها للفرق الضالة قوطئة للرد عليها . وقد اختلف في هذا مع فريق من الباحثين الذين يرون أن تعجب هذه المذاهب عن أنظار العامة والخاصة على السواء ، وعن تناول الشباب بصفة خاصة وهم في هذا إنما يسلكون أسلوب النعامة ، إذ أن وسائل الإعلام الغربي قد أغرقت أسواقها ومكاتبها ووسائل إعلامها بمئات المؤلفات عن هذه المذاهب الهدامة وعن أصولها وجذورها الأولى وفلسفاتها في جميع أنحاء العالم ، وأقصد مثالا واحداً من بينها هو المذهب الماركسي . ولعلنا نتفق إذن على أنه لكي نتعرض بالنقد للمذهب معين يجب أن نفهمه أولاً وأن نعرضه كما يعرضه أصحابه ثم نشرع في الرد عليه بصورة متكاملة، وهذا يعد موقفاً سليماً حتى لا يقال عنا بأننا لا نعرض للمذاهب الهدامة إما خوفاً منها أو عناية لاثامنا بعدم القدرة على الرد عليها وكلا الأمرين معيب ومن ثم فإنه ينبغي لنا أن نطيل النظر والتأمل في حقيقة الماركسية ومقدماتها وتطورها ونظامها المادي حتى تتكشف لنا حقيقتها وأخطاؤها المجدفة بمجتمع يخرج بخيرة المؤمنين .

القسم الثاني

الماركسية

القسم الثاني

مقدمة عامة في : —

تطور الفكر الاشتراكي

يعالج القسم الثاني من هذا البحث الماركسية وأصولها التاريخية ولما كانت
الفكر الماركسي يمثل إتجاها هاما في الحركة والفكر الاشتراكي بعامة، لهذا كان من
الضروري أن تقدم لهذا الموضوع بتوطئة موجزة عن الإطار العام للفكر
الاشتراكي وتطوره . فما هي إذن الاشتراكية وما معناها وما هو مسار الفكر
الاشتراكي منذ نشأته إلى ما بعد الماركسية ونقد حركة المراجعين ؟ (١) .

ولكي يمكن لنا استيعاب الموضوع وتناوله بطريقة شاملة تقسم الدراسة إلى
ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى :

وهي مرحلة الآراء التمهيدية والحركات الاشتراكية وهي مرحلة تبدأ من
من التاريخ القديم إلى القرن التاسع عشر .

المرحلة الثانية :

وهي تبدأ من بدايات القرن التاسع عشر إلى منتصفه وهي مرحلة بداية
الصياغة المذهبية للأفكار والنظم الاشتراكية .

المرحلة الثالثة :

وهي مرحلة الصياغة الكاملة للمذاهب الاشتراكية وهذه المرحلة تمتد من
من منتصف القرن التاسع عشر — أي منذ ظهور الماركسية إلى عصرنا .

(١) راجع المؤلف كتاب النظم الاشتراكية الطبعة الثانية من ص ٢٤٣ إلى

ولما كانت هذه المراحل تتداخل تاريخيا لهذا فقد أثرنا تناولها بطريقة مجملة مترابطة :

ونحن نجد أنه في المرحلة الأولى ظهرت الرسائل السماوية الثلاث - ومن بينها الإسلام - ويذكر المؤرخون اليهود أن التوراه قد أشارت إلى جماعة تسمى بالجماعة (الأمينية) وهذه الجماعة كانت تعيش في الشمال الشرقي لشبه جزيرة سيناء - وكانت تحيا حياة مساواة كاملة تتقن فيها جميع صور الملكية الخاصة - فكان أفرادها يعملون معا ويشتركون ويوزعون نتيجة عملهم على بعضهم بالتساوي - وقال المؤرخون اليهود إن هذه الجماعة كانت هي البداية الأولى للنظام الاشتراكي في العالم . ثم نجد بعد ذلك جماعات دينية أخرى سواء في المسيحية أو في بعض الأديان الشرقية - قد إلتزمت نظام الرهبة ونظام الاديرة حيث يعيش الرهبان متعاونين في كل شيء ويعملون معا سواء بسواء - وربما يتبادر إلى الأذهان أن هذا النظام تطبيق أولى للاشتراكية وكذلك نظام الجماعات التي هاجرت من إنجلترا إلى أمريكا الشمالية - نتيجة للإضطهاد الديني وهي جماعات (البيوريتانز والكويكرز) التي استقرت في المستعمرات في أمريكا الشمالية - هذه الجماعات قيل عنها أنها بدايات للاشتراكية - وكذلك جماعات (الجزويت) التي أنشأت مستعمرة دينية في باراجوى بين سنة ١٦٠٢ م و ١٧٦٧ م - قيل عنها أيضا إنها جماعات اشتراكية.

هذه محاولات كثيرة للمؤرخين لإثبات أن الاشتراكية وجدت قبل القرن التاسع عشر، وقد ظهرت أيضا جماعات في أوروبا في القرن السادس عشر يسمى أتباعها بالمنادين بالتمديد الجديد . كما ظهرت جماعة أخرى تنزع إلى الاشتراكية ونادت بمبدأ الأرض لمن يحرقها أو لمن يصلحها - واستولت بالفعل على أراضي البارونات واستصلحتها ووزعتها لصالح أتباعها . وجاءت ثورة (ماهاوزن)

سنة ١٥٢٥ م بقيادة (توماس منزر) بمثابة أقوى تعبير عن مبادئ هذه الحركة .
ويتمسك المؤرخون الانجليز بأن حركة (وينستالي) في بدايات القرن
السابع عشر الميلادي حوالى سنة ١٦٤٩ أثناء ثورة (كرومويل) الذي قتل
الملك ، وأنشأ أول جمهورية في التاريخ البريطاني ، كانت أول حركة اشتراكية
حديثة ، وكان وينستالي وهو من صغار الفلاحين قد استولى على الاراضى التي
تركها الامراء الإنقطاعيون بدون زراعة ووزعها على الفلاحين - وسمى هو
وأتباعه بالعزافين الجدد بالإشارة إلى أصحاب ثورة (منزر) قبل ذلك ، وقد
سماهم (ماكس فيبر) بالشيوعيين لأنهم استهدفوا إستكثار الارض ، وكذلك
وجد في الشرق قبيل ظهور الإسلام أفكاراً وحركات مشابهة . فقد ظهر في
إيران شخص ادعى النبوة يسمى (مزدك) وكان يرى أن سبب شقاء الإنسان
يرجع إلى عاملين : العامل الاول هو المال والعامل الثاني هو النساء . فدعى
بشيوعية المال والنساء . وقول إن هذا أيضا إرماس لتجارب أو لحركات
اشتراكية . ونحن نعلم بالطبع أن هذا الفكر الشيوعى بدأ مع أفلاطون ولا
أريد أن أطرق إلى شيوعية أفلاطون فذلك موضوع بحث آخر ، والمهم أن
نعرف أن أفلاطون لم يكن ينادى بالشيوعية للشعب ولكنه نادى بالشيوعية للحكم
والجند ، وترك الشعب يحيا كما يترامى له ، يعمل ويرزح ويتاجر ويفشى صناعاته
وعرفه كما يريد .

وقد ظهرت في ظل الإسلام حركة خطيرة جدا ، وأريد أن أنكم عنها
بالذات لأن بعض الكتاب والمجلات الغربية تشير إليها على أنها أول حركة اشتراكية
في الإسلام وهى ثورة الزنج فى جنوب البصرة - هذه الثورة نشأت فى أواخر
الثلاث الاول من القرن الثالث للهجرة وتزعما رجل عربى يعرف بصاحب الزنج -

ومن جملة أسبابها أن الزوج الذين كانوا أرقاء عد الخلفاء وكبار التجار في الدولة الإسلامية استاءوا من معاملة أسيادهم لهم فمروا إلى أرباض البصرة ومستنقعاتها، وهناك كونوا جيوشا عظيما انضمت إليهم جماعة الخوارج ، وهي جماعة معروفة في التاريخ الإسلامي كانت تنقم على كل حاكم إسلامي ، وكان صاحب الزنج بالفعل من الأزارقة الخوارج . وأخذ هذا الجيش العرم يتهدد الدولة العباسية مطالبين بالمساواة .

وكان من الممكن أن تنطلي هذه الثورة الاشتراكية على المورخين إذا كان الأمر قد وقف عند هذا الحد . فيصدق بذلك الكلام الذي ساقه الغربيون والمستشرقون منهم بصفة خاصة - وهو أن هذه هي أول ثورة إجتماعية في الإسلام . ولكن الثورة انقابت إلى موجة عارمة من الحقد والغضب حينما طالب هؤلاء الزوج بأن تستباح أموال وأسر ونساء الأشراف من المسلمين - أي آل بيت الرسول الكريم - بل عمدوا إلى استرقاق آل بيت الرسول واستخدامهم في الأعمال الزراعية وغيرها حتى يعوضوا أنفسهم عن مأساتهم بإذلالهم أعلى الرجال منزلة عند العرب وهم آل البيت . وبذلك وضعت للعيان نواياهم الفاسقة وبدأت ثورتهم لم تكن ثورة إجتماعية - بل كانت ثورة حقد مكبوت ، فقد هاجموا بالفعل بيوت الأشراف من العرب واستباحوا حرمانهم في البصرة ، ولكن الخليفة العباسي أرسل إليهم أقوى قائد إسلامي في ذلك العصر - وهو عبد الله بن طاهر ، فجهز إليهم بجيش في مائة وخمسين ألف مقاتل وقضى على هذه الفتنة إلى الأبد ؛ وبذلك إنتهت هذه الثورة التي عدها الغربيون أول ثورة اشتراكية في الإسلام . هذه كلها حركات واتجاهات ولكنني أسميها مرحلة الأفكار والتيارات البسيطة الممهدة للفكر الاشتراكي .

ولكن الدراسة العلمية لنشأة النظام الاشتراكي توضح لنا كيف أن هذا النظام

لا بد له من ظروف معينة تتطلب حلولاً جذرية أو حتمية أو ما يسمى بضرورقة التغيير الثورى للجتمع وهكذا تظهر المذاهب الاشتراكية وتأخذ طريقها إلى التطبيق .

ومن ثم فإن الفكر الاشتراكي لا يظهر عنواياً كعرف عقلى - ولكنه دائماً يساند الواقع - يدفعه الواقع إلى الأمام ، أو يصحح مساره ، وقد يبدأ الفكر أولاً ثم يأخذ طريقه إلى التطبيق والتغيير فى الأوضاع القائمة . وهذا ما حدث فى بدايات القرن التاسع عشر .

فى هذه الفترة كانت فكرة المساواة التى نادت بها أيضاً الثورة الفرنسية وآراء تعديل أو إصلاح النظام البرلمانى فى إنجلترا قد أخذت طريقها إلى الظهور أيضاً بعد تحرير المستعمرات الأمريكية من الاستعمار البريطانى . وكانت آراء الحرية والمساواة تأخذ طريقها إلى كل مفكر وإلى كل بيت . وفى تلك الفترة أيضاً كانت الرأسمالية قد أخذت تشق طريقها إلى التركيز وإلى تجميع أكبر قدر ممكن من الثروة نتيجة لعوامل كثيرة منها الكشوف الجغرافية والاستعمار والحركة التجارية والانقلاب الصناعى وهى عوامل أربعة كان لها أثرها المباشر فى قيام الثورة الفرنسية التى كانت إيذاناً بنهاية عصر الإقطاع وبداية عصر الديمقراطية السياسية للشعوب .

ونقول نحن إن ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ فى روسيا كانت إيذاناً بتفجير حركات الصراع الاجتماعى بين الرأسمالية والطبقات المقهورة . فإذا كانت الثورة الفرنسية قد أنهت عصر الإقطاع - فإن الذى استفاد من الإقطاع لم يكن هم العمال والفلاحون بل (البراجوازيون) أى الذين كونوا ثروات من التجارة مع المستعمرات وغيرها واستفادوا من نكسة الإقطاع ومن استدانة الأمراء الإقطاعيين منهم - هذه الطبقة البرجوازية هى التى أقامت النظام الرأسمالى ، ولذلك

هين (كارل ماركس) يسمى الرأسماليين بالبورجوازيين ، و كلمة بورجوازي في الاصل معناها الوسيط بين الامير الإقطاعي ورقيق الأرض - سواء كان مهندساً أو مشرفاً زراعياً أو كاتباً في المزرعة فهو لاء وسطاء لا يعملون بأيديهم ولا يمتلكون ثروات خاصة بهم - و لفظ (البورجوازي) كان يطلق على هؤلاء من قبل ، ولكن هؤلاء (البورجوازيين) أنفسهم حينما أثروا كونوا الطبقة الرأسمالية ، ومن ثم فقد أطلق لفظ (بورجوازي) فيما بعد على الرأسمالي الذي ظهر في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر .

و كذلك يطلق (كارل ماركس) لفظ (البورجوازي) على البورجوازية التي توجد حالياً في ظل النظام الرأسمالي أى طبقة المكنبة والمهندسين والمتعلمين الذين يشتغلون في المصانع والشركات ولا يقومون بأداء العمل فيها مباشرة ولا يمتلكون الثروة إذ أنهم أيضاً وسطاء بين العمال وصاحب رأس المال . ويصف كارل ماركس هذه الطبقة (بالبورجوازية الصغيرة) أو (الحقيرة) ويسمياها (بالطبقة العاطلية) إذ أنها تتمتع دماء العمال لصالح صاحب رأس المال . وعلى أية حال فقد قامت الرأسمالية المبكرة على سرقة مجهود العمال معتبرة العمل كسلعة تخضع لقانون العرض والطلب ، فإذا أفل آلاف العمال على باب المصنع اختار منهم صاحبه العدد الذي يحتاج إليه بأقل الأجور ، وبذلك تضاف كل يوم أعداد جديدة إلى جيش العمال العاطلين وقد حدث هذا في إنجلترا بالذات لأنها كانت أسبق الدول في ميدان الانقلاب الصناعي و جاء ، إذ أخذ العمال يهاجرون من الريف حينما تحولت من المزارع إلى مراعى ، إذ وجد الاقتصاديون الانجليز أن العائد من الزراعة أقل من العائد من تربية الأغنام وجز صوفها ، وهكذا لم يجد الفلاحون الانجليز أرضاً للزراعة وحينما أنشئ المصنع الحديث تكاثرت العمال الانجليز وتسابقوا إلى أبوابه وأخذوا يتقدمون طالبين العمل ل تحت ظروف

سيئة ، إذ لم تكن تمت مساكن تصلح لإقامتهم ، فسكندسوا في أكواخ خشبية في
(ليفربول) و (مانشستر) وحول لندن وفي المناطق التي تضم المراكز الصناعية
الجديدة — فسات أحوالهم الصحية وانتشر بينهم السل نتيجة لسوء التغذية
وإخفاض الأجور ، حين ذلك دق نافوس الخطر ، كان لا بد من إذن أن ينبرى
فريق من المنكرين الأحرار للدفاع عن هذه الطبقة الكادحة المحرومة من حقوقها
ومن هنا بدأ الفكر الاشتراكي مسيرته . ومن ثم فإن الفكر الاشتراكي لم ينشأ
كترف عبقلي ، ولكنه نشأ لكي يعالج ظروفًا نجمت عن تطبيق النظام الرأسمالي
وظهور آثاره السيئة في أحوال الطبقة الكادحة من أجل هذا فقد بدأ هذا الفكر
في الانتشار في إنجلترا وفي فرنسا في وقت واحد تقريباً ، ولم تكن كلمة الاشتراكية
قد عرفت بمدلولها الحالي بعد ، إذ كان استخدامها لأول مرة في إيطاليا سنة ١٨٠٣
للدلالة على نوع من الفن والأدب الذي يصور حياة الجماهير دون أي مدلول أو
معنى سياسي - وفي خلال سنة ١٨٢٧ - استخدم هذا اللفظ في مجلة (لاجلوب)
الفرنسية للتعريف بأتباع الكونت (سانت سيمون) زعيم أول مذهب من
المذاهب الاشتراكية في فرنسا واستخدم في نفس الوات تقريباً في إنجلترا لأول
مرة للدلالة على الحركة التعاونية التي بدأها (روبرت أوين) في إنجلترا وكانت
بداية للحركة الاشتراكية التي أنبتت عنها (الجمعية النائية) والتي أنبتت عنها فيما
بعد حزب العمال الموجود حالياً ،

وهكذا فإننا نلاحظ كيف أن الحركات الاشتراكية والفكر الاشتراكي ظهرت في فرنسا وأ إنجلترا في وقت متقارب .

ونحن في هذا الصدد لا نريد أن تعرض للفكر (الطوباني) الذي سبق هذا القرن لأن هذا الفكر موجود في كل زمان ومكان — وقد وجد عند المسلمين في

صورة المدينة الفاضلة للفارابي وعند (أفلاطون) قبل ذلك في الجمهورية - ثم وجد عند (كيبانيليا) في إيطاليا في عصر النهضة ، وهذه جميعها أفسكار خيالية واثت هؤلاء المفكرين الخياليين وهم في أبراجهم العاجية دون أن يستقروها من تجارب واقعية ولذا فقد جاءت هذه الأفكار غير متفقة مع الواقع أو العصر الذي ينتمون إليه .

وعلى أية حال فإن الفكر الاشتراكي قد بدأ في فرنسا مع (سان سيمون) الذي كان من رجال الصناعة الفرنسية إذ هالته حالة الفقر في فرنسا وتردى العمال في ظروف مهيئة ، فتعجب كيف يمكن أن يرضى الأغنياء عن هذا الوضع ، وقال إنه يكفي أن يوجه أنظار الأغنياء إلى حال هؤلاء الفقراء حتى يتقدموا من تلقاء أنفسهم لعلاج الفاقة السائدة بين الغالية العظمى من الطبقة العاملة ، ولكن الأغنياء أصموا آذانهم عن نداماته المتكررة . وكان (سان سيمون) يرى أن الاشتراكية القائمة على التشريع الملزم تثير الحقد والكراهية بين الطوائف بينما كان هو يسعى إلى المجتمع بدافع من المحبة والتعاطف ، ولهذا كان يريد أن تقوم الدعوة على أساس من الخير والإحسان . ومن ثم فقد سميت إشتراكيته (بالإشتراكية الإنسانية) أو (إشتراكية الخير) وقد نسي (سان سيمون) أن الإنسان قد جبل على الأنانية والطمع منذ نعومة أظفاره ، فالطئيل لديه ما يسميه علماء النفس (بالإيجورستريزم) أو (مركزية الذات) أي أنه يعتقد أن كل شيء في هذا العالم ملك خالص ، وليس الإنسان البالغ سوى طفل كبير يحاول جاهداً أن يستر هذه الأنانية وراء حجب من النفاق والمداراة ، بينما واقعته يكشف عن رغبته الدفينة في أن يصير هذا العالم وكل ما يشتهيه ملكا خاصا له وحده ، ولكنه يتعلم من خلال تجاربه مع الغير أن تمت أخيرين يريدون الحصول على منافع لهم فيرى أنه من الأصالح له أن يتنهم معهم على الإيجورستريزم

مصالحهم ولا يجورون هم على مصالحه، ويأتى هذا نتيجة لتجربة الإنسان وممارساته الحيوية المتكررة .

لقد نسي (سان سيمون) أن الإنسان أناى بالطبع وقال لنا بأن الزراعة - فيما يظهر - لن تفيد شيئاً فى تقدم المجتمع وأن الذى سيؤدى إلى رفاهية المجتمع هى المشاريع التكنولوجية الكبرى فى مجال الصناعة والهندسة ، ومن ثم فإن المستقبل سيكون فى يد رجال الصناعة ، ولهذا لم يحاول أن يهاجم رجال الصناعة الأغنياء بل تركهم وشأنهم ما دام يرى أن هؤلاء الذين بيدهم مفتاح الرفاهية فى مستقبل الأمة الفرنسية . وقسم (سان سيمون) الناس إلى طائفتين : فريق العاملين وفريق الخاملين ، وفريق العاملين : وهم رجال الصناعة والعمال والفلاحين ورجال الفكر والفقهاء . واستبعد من هؤلاء رجال الدين والنبلاء والعاطلين بالوراثة^(١) - وهم الأثرياء عن طريق الميراث - وهؤلاء هم الخاملون . ونادى (سان سيمون) بالآى يعطى هؤلاء شىء فى المجتمع - ومع ذلك لم يمس (سان سيمون) فكرة الملكية وفكرة الوراثة . وجاء تلامذته فيما بعد ومنهم (فيدال) و (بيكور) وغيرهما فقالوا بأنه كان من الواجب على أستاذهم (سان سيمون) منطقياً أن ينادى بإلغاء الوراثة لأن الوراثة كسب بدون عمل - والاشتراكية تقوم على مبدأين أساسيين : عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وهذا هو المبدأ الأول . أما المبدأ الثانى فهو استبعاد جميع صور الكسب بدون عمل ، ولما كانت الوراثة كسباً بدون عمل فإنه ينبغى استبعادها .

وإذن (سان سيمون) لم يحاول أن يمس جوهر الملكية ، والتفرقة بين أى نظام إشتراكى وأى نظام رأسمالى أو شبه رأسمالى إنما تقوم على أساس معرفه من

١ - انظر القسم الثالث من هذا الكتاب حيث نعرض الموقف الإسلامى المعارض لإلغاء نظام الوراثة .

ملك أدوات الإنتاج .

فشكل الملكية إذن هو أساس التمييز بين الاشتراكية وغيرها من المذاهب .
نمت نوعان من المذاهب بهذا العدد : النوع الأول منها ينسب ملكية أدوات
الإنتاج ، أما النوع الثاني فينادي أصحابه بملكية أدوات الاستهلاك - وتحدد
صورة النظام الاجتماعي عن طريق شكل ملكية أدوات الإنتاج فالنظام الرأسمالي
هو الذي يقوم على الفردية أى على حرية الأفراد في استهلاكهم - كما يقوم على الملكية
الخاصة لأدوات الإنتاج . (١)

أما النظام الاشتراكي فهو النظام الذي يقوم على الملكية العامة لأدوات الإنتاج
- وفيه أشكال كثيرة : منها ملكية الدولة لهذه الأدوات الملكية الجماعية لما
ما يصح أن يكون ملكية خاصة ولكن لما وظيفة اجتماعية .

إذن لم يناد (سان سيمون) ببدء الملكية العامة لأدوات الإنتاج ، وترك
المسألة لتلاميذه لكي يشرحوها بعده .

وأريد أن أشير إلى واقعة تاريخية فيما يختص (سان سيمون) - فقد كان
من الممكن أن تنشأ أول جمهورية اشتراكية في العالم ، في مصر في عهد محمد علي ؛
لأن (سان سيمون) حينما طرد أتباعه من فرنسا وجه أنظارهم إلى مصر وكانوا
قد قرأوا كتاب (وصف مصر لعلماء الحملة الفرنسية) فكانوا يريدون الاستفادة
من محمد علي في تنفيذ أغراضهم ومعتقداتهم بإقامة نظام جمهوري اشتراكي في هذا
الوقت المبكر ، فتنبه محمد علي إلى فكرتهم ، ومع هذا فلم يرفض التعاون معهم من

١ - أدوات الإنتاج هي الأرض والمصنع بمعنى أنها الأدوات التي تنتج
الثروة ، أما أدوات الاستهلاك فهي أدوات استهلاكية تشبع حاجتنا ، وبالتالي
فهي لا تنتج الثروة .

أجل إقامة النهضة التي بدأت بها مصر الحديثة ، فأقام لهم معسكراً في المنيا يضم أعداداً من الرجال والنساء من أتباع (سان سيمون) ومنهم (كلوت بك) الذي أنشأ كلية الطب ، ومنهم من أنشأ الاسطول ومنهم من أنشأ المدارس الحربية ومنهم من نظم الإدارة ، كل هؤلاء كانوا من أتباع (سان سيمون) .

وقد أغزل تاريخ (سان سيمون) في مصر قبل الثورة لأن (سان سيمون) وأتباعه كانوا ينادون بالجمهورية ، فكان من الطبيعي ألا يسمح النظام البائد بنشر مثل هذه الأفكار أو تسربها . ولكن محمد علي بما عرف عنه من دهاء أمكنه الاستفادة من هؤلاء العلماء والمكرين دون أن يستفيدوا منه ذلك لأنه فرّق بينهم ، فلم يسمح لهذه الرؤوس المفكرة أن تجتمع في مكان واحد ، فأبقى بعضاً منهم في الصعيد ، ونقل البعض الآخر إلى السويس وإلى الاسكندرية . واستجاع هذه الطريقة أن يوجههم لبناء دولته العصرية ، بينما لم يستطيعوا إقامة جمهوريتهم الاشتراكية الخيالية .

ولقد ظهر فيما بعد تلامذة كثيرون (لسان سيمون) . ومنهم (لوبلان) الذي كان وزيراً في الحكومة الفرنسية - ورأى أن خير وسيلة لإجراء عدالة التوزيع هي أن يشترك العمال بأسهم في المصانع - وكان لديه مصنع ورثه عن أبيه فاشترك العمال معه في ملكيته فأطلق المصنع ، لأن هذه كانت أولى تجربة تطبيق من نوعها دون تجربة سابقة ، فطرد من الحكومة الفرنسية ، إذ كانت هذه الأفكار والآراء تعد - في ذلك الوقت وفي نظر الحكومة - آراء ثورية .

أما المنكر الثاني فهو (شارل فوربيه) الذي رأى أن العناية الإلهية قد اقتضت وجود نظام اجتماعي سيحقق معاداة البشر وأن (فوربيه) سيكشف عن سر هذا النظام الذي يتألف من نوع من الجماعات أو الكنائس تسمى (بالفالانج)

وهذه الجماعات كان يرى أنها من الممكن إذا سادت المجتمع أن ينقلب من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى، وجماعات (فورييه) هذه يطلق عليها اسم (الفنادق التعاونية) لأنها عبارة عن جماعات، كل جماعة تتكون من ١٦٢٠ فرداً يقومون بإنتاج جميع أنواع الإنتاج من إنتاج صناعى وزراعى ويتعاملون مع بعضهم ويعيشون معيشة لا تمايز فيها ويمكن فى نظره أن يبدأ هذا النظام بأن يودع الرأسماليون أموالهم فى شركات مساهمة مقابل أسهم يمنحون عليها $\frac{1}{4}$ من عائد الإنتاج ويخصص $\frac{1}{4}$ لعنصر العمل - أما الباقي وهو $\frac{1}{2}$ فيخصص للعبيرية - ولكن هذا التمييز بين النصبة الدخول سيتلاشى فيما بعد فى مرحلة الوفرة، وهذا بالطبع يعدّ أرهاصاً للجماعات الشيوعية التى سوف تظهر فيما بعد، وصورة أولية للنموذج الشيوعى المفضل وهو (الكوميون)، والكوميون هو تماماً كالوحدة التى تقوم الصين الشعبية الآن بتنفيذها.

وأم مشكلة أشار إليها (شارل فورييه) هى مشكلة حوافز الإنتاج، وهى مشكلة تحاول حالياً كل الدول الاشتراكية والشيوعية إيجاد حل لها، ولكنها تنجم عن عيب أساسى فى هذه النظم التى تؤمن بالمساواة المطلقة بين جميع الأفراد دون النظر إلى الفروق الواضحة بين قدراتهم، المادية والعقلية.

وقد حضر إلى مصر أخيراً الخبير الاقتصادى السوفيتى (ليبرمان) وتحدث عن هذه المشكلة وأشار إلى ضرورة إيجاد حوافز مادية للإنتاج - ولقد أخذنا بهذا المبدأ أخيراً فى مخطط العلاوات الذى وضع أخيراً لتشجيع الإنتاج - وكان أول من أشار إلى هذا هو (شارل فورييه)، ولكنه اختار نوعاً من الحوافز يمتساز بالغرابة، فقد فكر - بدلاً من أن يمنح العمال حوافز مادية - أن يجعل العمل نفسه جذاباً، أى أن يوفر قدرأ من الاغراء فى العمل بحيث يحفز العامل على أن يندفع إليه تلقائياً ويزيد إنتاجه دون أن يحصل على أجر أكبر، فاستند إلى مبادئ علم

الذئس وحال زمنية العامل ودرس ميوله ونادى بإرضاء هذه الميول ، لأننا إذا
أرضيناها فسنحصل على مزيد من الإنتاج .

ولقد استناد المصنع الأمريكى بالفعل فى ظل الرأسمالية من فكرة مبدأ
العمل الجذاب ، ولكنه طبقها بطريقة أخرى منها : إذاعة بعض الألحان الموسيقية
الخفيفة فى فترات العمل أو تخفيض فترات العمل وجعله على مراحل يستطيع
العامل بعد كل مرحلة منها أن يخرج لتناول بعض المشروبات أو الأطعمة الخفيفة ،
ومنها ربط المصنع بأسر العاملين فيه ويعد هذا أهم الحوافز فى التعديل الأمريكى
لمبدأ العمل الجذاب .

ومن الممكن القول بأن الولايات المتحدة الأمريكية قد سبقت الدول
الاشتراكية فى هذا الاتجاه إلى ربط العامل بالمصنع — فهناك جهد إدارة إجتماعية
بالمصنع تقوم بكل ما يلزم أسرة العامل من خدمات إجتماعية كاللحاق أبناء العمال
بالمدارس ورعايتهم والإشراف عليهم خلال مراحل التعليم وتنظيم رحلاتهم
الجماعية ، وبالجملة كل ما تحتاج إليه أسرة العامل إجتماعياً — وهنا يشعر العامل
بأن حياته وأسرته مرتبطة تماماً بالآلة والمصنع ، وهذا يؤدى إلى محافظته على هذه
الآلة ليزيد من إنتاجه ما دام مصير الأسرة كلها مرتبطاً بها ؛ وهذا أسلوب من
أساليب العمل الجذاب يعتبر اليوم وفى القرن العشرين من أهم الأسس التى تقوم
عليها الرعاية الاجتماعية للعمال .

ولكن العامل فى هذه الفترة — بعد الحرب العالمية الثانية — أصبح ينظر إلى العمل
المادى أو المكافأة المادية نظرة أساسية فلا زيادة فى الإنتاج بدون الحافز المادى
— وذلك مثل ما حدث فى الإتحاد السوفيتى وتحدث عنه (كوسجين) فى مؤتمر
الحزب الشيوعى السادس والعشرين الذى عقد فى فبراير سنة ١٩٦٦ فتنبه إلى هذه
النقطة وأجاز وجود تشجيعات مادية كحافز على الإنتاج — وقبل ذلك كان أى

عامل سوفيتي يريد من إنتاجه - إلى الحد الذي يرى معه تشجيعه عليه - بمنح نياشين
أو أوسمة - مثل وسام (بطل الاتحاد السوفيتي) في حصاد القمح مثلاً ... وهذا
تكريم معنوي - وكان لا يد من تكريم مادي كما اتضح لكونسيجين - وهي اللغة
الحقيقية التي يفهمها العامل :

وإذا انتقلنا إلى إنجلترا نجد (روبرت أوين) يطبق نفس التجربة التي أجراها
(شارل فوربييه) وهي تجربة (القرية التعاونية) - وقد أثر (روبرت أوين)
أن تتم التجربة بطريقة أهلية - فرأى ألا يتدخل الحكومة في إجراءاتها .

وعلى الجملة فإن معظم الاشتراكيين الأوائل كان لديهم خوف من تدخل
الحكومات وخطتها عن طريق السلطة ولهذا بدأوا بحركاتهم بمزول عن
الحكومات . وعلى رأسهم روبرت أوين الذي بدأ تطبيق اشتراكيته التعاونية في
قرية وانضم إليه الملاك فنشأ إنتاج تعاوني ، ولكن هذه القرية فشلت لأنها كانت
في محيط رأسمالي - وبذلك انخفت هذه الموجة الأولى من بداية الصياغة المذهبية
للفكر الاشتراكي وسميت هذه الفترة بمرحلة الاشتراكية الخيالية - لأن أصحاب
هذه الاشتراكيات لم يفهموا طبيعة الإنسان ولم يقدروا الواقع حق قدره ولم يفهموا
طبيعة الرأسمالية القائمة وضراوة استغلالها للعمال لأن الرأسمالية في هذا الوقت قد
أخذت في التحول من رأسمالية منتجة - يقوم على رأسها في كل مصنع صاحب
رأس المال هو الذي أقام المصنع - إلى رأسمالية ذات وجه مالي بحث بعد نشأة
البنوك والمصارف وظهور الشركات المساهمة فأصبح صاحب رأس المال لا يقيم
المصنع بل يشتري أسهماً من أي شركة صناعية ، وقد لا يعلم شيئاً عنها من الناحية
الفنية ، إذ كل ما يهمه هو الحصول على الأرباح عن طريق المضاربات في البورصات
المالية . هذا الطور من أطوار الرأسمالية هو الذي تحدث عنه (كارل ماركس)
وقال في هذه الفترة تتحول الرأسمالية إلى إمبريالية هددتها الحرب والتوسع

الاستعماري ، وبالفعل حدث ذلك - فالامبريالية الامريكية الآن هي التي تشعل
حروب الاطراف - ويلاحظ أنه بعد الحرب العالمية الثانية لم تكف الولايات
المتحدة الامريكية عن الحرب أبداً - فقد أشعلت الحرب في كوريا وفي فيتنام
وفي أمريكا الجنوبية والوسطى وفي لبنان مؤخراً ... الخ . لأن الحرب إذا
توقفت بالنسبة لها توقفت عجلة الإنتاج الرأسمالي في مجتمعيها الصناعي الضخم
- وعلى الأخص في صناعات الصلب والصناعات الثقيلة بوجه عام - وفي هذه الحالة
ستدفع تأمينات للعاطلين وتأمينات اجتماعية وأجوراً من الممكن أن تثقل كاهل
الرأسمالية فيجب في نظرهم أن تستمر عجلة الإنتاج حتى يستمر البناء الرأسمالي
الرفع الرأس حتى ولو كان ذلك على حساب الضحايا الأبرياء من الرجال والنساء
والاطفال في دول العالم الثالث التي تسكفح في سبيل تدعيم استغلالها عن كلا
المعسكرين المتناحرين وحتى لا يستغلها أخطبوط التوازن الدولي البغيض ٥

كارل ماركس والاشتراكية العلمية

كارل ماركس وحياته : (١٨١٨ - ١٨٨٣)

ولد كارل ماركس في بلدة تريف Treve في بروسيا أي في منطقة مناخية
لحضارة غربي أوروبا النامضة في ذلك الوقت ، كما ولد رفيقه في الكفاح
فردريك انجلز عام ١٨٢٠ ، وكان والد كارل ماركس يشتغل بالمحاماة وقد انقلب
من اليهودية إلى المسيحية كما فعل غيره من المثقفين اليهود ، وتزعم الدعوة إلى
الحرية في بلدته متأثراً في ذلك بتعاليم فولتير وروسو وكانت ، ولهذا فقد تعلم
ماركس الشاب عن والده كراهية الظلم والظلميان كما تعلم الإيمان بالحرية
والديموقراطية ، وما أن أكمل تعليمه الجامعي وحصل على الدكتوراه في الفلسفة
حتى اتجه إلى كتابة المقالات في الصحف ، وكانت المثالية الألمانية - في أوج
ازدهارها - مناط إعجاب الشباب المثقف ، الذي ألّف حول آراء هيجل باعتبارها
تعبيراً حقيقياً عن الثقافة الألمانية ، وبذلك أصبح ماركس ورفيقه انجلز عضوين
في « حركة الشباب الهيجلي » وكان انجلز قد ترك التعليم التجاري الذي وجهه إليه
والده الذي كان من رجال الأعمال الناجحين ومن أصحاب مصانع النسيج في
ووبرتال وفي لنكشير .

وبعد عامين من إلتقائهما اعتنقا الاشتراكية مبدأ وعقيدة ، وقد ظهر ذلك فيما
كتباه « عن الفلسفة الألمانية » ، إذ أنها إنتقدا المثالية الألمانية في إعتبارها للفكر
محركا للتاريخ ، وذهبا إلى أن الإنسان ونشاطه هو الذي يدفع عجلة التطور
التاريخي للإنسانية .

وكان السبب المباشر لتحول انجلز إلى الاشتراكية ، إحتساكه بدعاة الحركة
الميثاقية في إنجلترا أثناء إقامته فيها ، أما سبب تحول ماركس فهو إحتساكه
بالرجعية البروسية المتحكمة مما أدى إلى طرده من عمله الصحفي ومن الجامعة على
السواء بعد تصديه لمناقشة مبادئ الاشتراكية والشيوعية التي كانت تنتشر حينئذ
من فرنسا عبر الرين إلى ألمانيا ، فنراه يقول - قبل تحوله - « أنا لا أعرف ما هي
الشيوعية ولكن أية فلسفة إجتماعية تتخذ من الدفاع عن حقوق المهضومين هدفاً
لها ، لا يمكن أن تنكر هذه البساطة . إن على المسره أن يتعرف بنفسه على هذا
المذهب جيداً قبل أن يجرؤ على إنكاره » ، وحينما اكتملت لدى ماركس الصورة
الحقيقية للمذهب انحاز إلى جانبه وأصبح اشتراكياً .

وفي سنة ١٨٤٣ إنتقل ماركس إلى باريس حيث توطدت صداقته مع انجلز
بعد أن أدركا وحدة الإتجاه عند كل منهما .

وخلال السنوات الأربع التالية أخذ يقيمان صرح نظريتهما الجديدة ، فعكفا
معاً على دراسة المذاهب الاشتراكية القائمة ، كما تعمقا في دراسة التاريخ والإقتصاد
السياسي ، ثم شرعا بعد ذلك في مناقشة آراء معاصريهم فأصدر كارل ماركس
كتاباًه عن « فقر الفلسفة (١) » عام ١٨٤٧ وفيه يرد على كتاب « فلسفة الفقر »

(١) Marx, The poverty of philosophy; mos-cow

وفي هذا الكتاب نجد مقدمة وفصلين : ففي الفصل الأول يكتشف ماركس
الفرق بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل ، ثم يتكلم عن القيمة المركبة ويطبق
قانون نسبية القيمة على النقود وفائض العمل ؛ وفي الفصل الثاني يتعرض لميثاقين يقا
الانتصاد السياسي ويشير إلى منهجها ويورد عليها سبع ملاحظات ثم يتابع دراسته
لتقسيم العمل ونظام الآلات وللتنافس والاحتكار والملكية والريع ثم يختم الفصل
الثاني بكلامه عن حق الإضراب وإتحاد الطبقة العاملة .

لبرودون ، ويسخر من آراء الاشتراكي الفرنسي وينعى عليه جملة بالاشتراكية وبالإقتصاد، وقد أوضح كارل ماركس في كتابه هذا نظريته عن المادية التاريخية. وبالإضافة إلى هذا فقد رأى كل من ماركس وإنجلز ضرورة الإتصال بالحركة العمالية لقيادتها وإرشادها ، فاستقر رأيهما على تكوين جمعية دوالية ثورية لتوجيه الحركة الاشتراكية ، فلم يكتفيا بالتفكير النظري لدعم الاشتراكية كما كان يفعل معظم الاشتراكيين السابقين، بل حاولوا وضع الأفكار موضع التجربة والاختبار عن طريق التطبيق، وبذلك تحولت الاشتراكية من موقف نظري خيالي إلى موقف علمي يهتم بالواقع ويحاول مطابقته .

ساهم إذن الصديقان ماركس وإنجلز في الحركات السرية المدافعة عن حقوق الطبقة العاملة ولكنها كشفتها علانية عن الاشتراكية الجديدة في « البيان الشيوعي » الذي حرر خصيصاً للعصبة الشيوعية عام ١٨٤٨ ، ويعتبر « البيان الشيوعي » نقطة تحول ذات أهمية كبرى في الحركة الاشتراكية ، إذ أنه يتضمن المبادئ الجديدة التي يجب أن تسترشد بها الطبقة العاملة في صراعها المرير مع البورجوازية .

ونجد في مستهل « البيان » عبارة ماركس المشهورة « إن تاريخ المجتمعات بأسرها هو تاريخ الصراع بين الطبقات » . وقد احتج بعض النقاد بأن هذا المبدأ قد اكتشفه وينستون — الذي أشيرنا إليه في موضع آخر — والذي يرى أن التاريخ يتضمن صراعاً طبقياً واحداً هو الصراع بين الأغنياء الذين يملكون ، والفقراء الذين لا يملكون . ويرد ماركس وإنجلز على هذا الزعم بقولهما إن الصراع الطبقي ليس واحداً في كل العصور ، بل إن كل صراع طبقي يختلف نوعياً عن أي صراع طبقي آخر ، وذلك بحسب شكل المجتمع الذي أحده منه التطور التاريخي ، ولكل شكل تركيبه الخاص وقوانينه الخاصة به . ويخرج ماركس من تحليله لفكرته عن الصراع الطبقي النوعي إلى القول بأن دراسة « تاريخ الإنسان » هي .

سبيلنا الوحيد إلى فهم حاضرنا، وفهم هذا الحاضر ضرورى للقيام بأى عمل مشهور
فى المستقبل، وعلى هذا فالاشتراكية يجب أن تستند إلى نظرة متكاملة للتاريخ يترابط
فيها الماضى بالحاضر والمستقبل، ثم أنها يجب أن تقدم لنا تفسيراً سليماً للنظام
الاجتماعى القائم وطريقة تحويله ثورياً.

وفى الفصل الاول من «البيان»، وعنوانه «البرجوازية والبروليتاريا»،
يعرض ماركس و إنجلز لتطور المجتمع من الرق إلى الرأسمالية ماراً بالإقطاع،
وإشيدان بالدور الذى لعبته البرجوازية فى تقدم الحضارة، ومع هذا فقد
ساعدت البرجوازية على قيام العوامل التى ستؤدى إلى انهيار نظامها، ذلك أن
أساس تسلط البرجوازية هو تكوين رأس المال وزيادته، ولا يتم ذلك إلا
بالعمل بالأجر، والقاعدة الوحيدة للعمل — حسب قانون العرض والطلب —
هى التنافس بين العمال، ويؤدى هذا التنافس أولاً إلى تفرق كلمة العمال وإنعزالهم
بعضهم عن بعض، ثم لا يلبثوا أن يتحققوا من خطر التنافس على مصالحهم،
فيعمدون إلى التجمع وبذلك يزداد الإرتباط والإتحاد الثورى بينهم للدفاع عن
مصلحتهم فى مواجهة استعباد البرجوازية لهم، وحينئذ تتكتل القوى العاملة فى
طبقة متناسكة اجتماعياً هى طبقة البروليتاريا والقضاء على النظام الرأسمالى، فكان
البرجوازية تحفر قبرها بنفسها. والامر الثانى أن إنجاء الإنتاج الرأسمالى إلى
التركز والتكديس إنما يعمل على خاق الأزمات الدورية بسبب وقررة الإنتاج،
وهذا مما يؤدى أيضاً إلى القضاء على النظام كله كما سيوضح كارل ماركس ذلك
بالتفصيل فى كتاب «رأس المال».

وفى عام ١٨٥٩ نشر ماركس «نقد الإقتصاد السياسى»، وهو يعد مقدمة
لكتابته الرئيسى «رأس المال» الذى ظهر الجزء الاول منه فيما بعد عام ١٨٦٨، وصدر

الجزء الثاني بعد وفاته . وعاش ماركس في خلال هذه الفترة منفياً من ألمانيا متقللاً بين لندن وباريس وبروكسل . وفي عام ١٨٦٤ م ساهم ماركس في إنشاء والاتحاد الدولي للعمال ، الذي اعمل بعد ذلك ، بسبب الخـلاف الذي نشب بينه وبين الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان من جهة و «باكونين» صاحب مذهب الفوضوية anarchism من جهة أخرى وكان ذلك عام ١٨٧٢ . وتوفي كارل ماركس عام ١٨٨٣ بعد حياة من الدراسة والكنـفاح الثوري لنصرة الطبقات العاملة ، ولم يكن يحظه كبيراً من الحياة المادية فلم ينل سوى البؤس والشقاء وحد الكفاف يضاف إلى هذا كله المرض الذي كان يودي بأفراد أسرته الواحد بعد الآخر وبعضهم لم يكـد يدرج في مدرج الطفولة .

العوامل الممهدة لقيام الفلسفة الماركسية

إذا كانت البذور الأولى للاشتراكية الحديثة قد وضعت في أوائل القرن السادس عشر ، فإن الإشتراكية قد بلغت أوجها في العقد الخامس من القرن التاسع عشر وذلك بفضل جهود كل من ماركس وإنجلز اللذين استفادا من الآراء والظروف والعوامل المحيطة بهما لكي يضعوا نظرية تركيبية علمية متماسكة ، تعيد صياغة علم الاجتماع بطريقة تختلف عن « الطريقة الوضعيـة » ، وتدعو إلى إعادة بناء المجتمع بطريقة ثورية جديدة ، ولم يكن هذا بالعمل الهين فقد وجد ماركس وإنجلز تيارات متعارضة وآراء مبعثرة لا يمكن أن تصلح كسلاح يستخدم في الصراع ضد البورجوازية ، وأهم هذه التيارات والآراء هي :

١ — مذهب الإقتصاد الحر ، وانتقادات أصحابه له ، ثم نظرية ريكاردو في العمل .

٢ — آراء الإشتراكيين الخياليين الذين لفتوا الأنظار إلى مفاسد الرأسمالية وشرورها وطالبوا بإقامة نظام اجتماعي تتحقق فيه عدالة التوزيع .

٣ — احتدام النزاع بين المثالية الألمانية - ممثلة في فلسفة د كانت وفخته وشلنج وهيجل ، - والمادية ممثلة في فلسفة فيورباخ . بالإضافة إلى ازدهار الفلسفة المادية في إنجلترا ، وفي فرنسا وتميزها بالطابع الآلى .

٤ — تقدم العلوم الطبيعية في غرب أوروبا واستخدام العلوم للنمج الميتافيزيقي التحليلي الذي يتناول الأشياء ، بطريقة استاتيكية ، وعدم استغلالها للطريقة الجدلية التطورية التي تدرس الوجود من ناحية حركته وحيروته الدائمة .

• — ازدهار النظام الرأسمالي وتوطيد أركانه في إنجلترا وما صاحب ذلك من زيادة هائلة في الإنتاج وتطور سريع في الآساليب الفنية وفي ميادين العلم والثقافة ، وقد أدى ذلك إلى ظهور البروليتاريا التي تسعى إلى تحطيم النظام الرأسمالي وتحويله إلى الاشتراكية ، وقد ظهر بوضوح مدى استغلال البرجوازية البروليتاريا وحرمانها من الحقوق الإنسانية ، بحيث يجد أن التناقضات الطبقيّة قد أدت إلى استحكام الصراع بين الطرفين ، فقام العمال الفرنسيون بحركة في ليون وقام العمال الألمان بحركة أخرى في سيليزيا ، وانتشرت الحركة الميثاقية في إنجلترا ولكن عدم وضوح الهدف لدى هذه القوى استلزم ضرورة ظهور نظرية علمية تمكن العمال من فهم قوانين التطور الاجتماعي إذ لا يكفي أن يعلنوا استيائهم ومنعظهم على النظام الرأسمالي ، بل يجب معرفة أسباب قيام هذا النظام وكيفية تغييره ، وتحديد الاتجاه الذي يسير فيه ، فهذه المعرفة هي الشرط الضروري لوضع القاعدة الأساسية لأي عمل حركي مشر .

ولكن هذه المعرفة لن تكون على طريقة المعرفة النظرية التجريدية المعزولة عن الواقع ، بل يجب أن تحترم الواقع ، ومن هنا جاءت صيغة العلمانية ، أو بمعنى آخر كان لا بد أن تلجأ البروليتاريا إلى العلم وتوكل إليه مهمة وضع نظرية

قورية تستخدمها كسلاح إيديولوجي في صراعها مع البورجوازية . وقد أثبت العلم أنه كنيل بإشباع هذا المطلب التاريخي ، ومن ثم نشأت الفلسفة الماركسية التي ترى وحدة النظرية والتطبيق على ما يقولون .

الفلسفة الماركسية

لقد تبين لنا إذن كيف أن الفلسفة الماركسية لم تكن مطلباً فكرياً كالياً ، أو نتاجاً لعبقرية فلسفية منعزلة استلزمها مناقشات المدارس الفلسفية . بل إنها على العكس من ذلك كما يرى أصحابها كانت عملية تاريخية تركيبة كبرى جاءت نتيجة حتمية للتطور الاجتماعي والعلمي في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت مسحتها العلمية التي يتمسك بها أصحابها فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون - يجب أن نفهمه علمياً ، ولا نستطيع أن نفهمه علمياً إلا إذا سلطنا بماديته (١) ونحن في هذه الحالة لن نخترع أشكال حركته بل سنكشف (٢) عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة في الكشف عن قوانين سير الظواهر . فالمنهزم المادي للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هي دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة (٣) وليست الفلسفة الماركسية شيئاً سوى المنهزم الكلي للطبيعة كما هي كذلك أي من حيث واقعها المادي .

(١) يقول انجلز : لكي نجعل من الاشتراكية علماً يجب أن نقيمها على أساس الواقع ، راجع مختارات من ماركس وانجلز ، الاشتراكية الخيالية والعلمية ، ص ١٢٨ .

وكذلك يقول : نحن ندين لماركس بهذين الاكتشافين العظيمين : المنهزم للمادي للتاريخ وكشف سر الإنتاج الرأسمالي من خلال فائض القيمة .. ، المرجع السابق ص ١٣٦ .

(٢) انجلز : الرد على دوهرنج ، ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥ .

(٣) انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، عن كتاب ستاين « المادية الجدلية والمادية التاريخية » ، ص ١٠ الطبعة الاجتماعية باريس ١٩٥٠ .

والمادية الجدلية هي جوهر الفلسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فإن الماركسية من حيث هي جدل تدرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة مارة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو الخيلة ، بل إن تقدم العلوم هو الذى ساعد وجعل من الممكن اكتشاف هذه القوانين وصياغتها (١) وإذن فعل الرغم من أن المادية الجدلية ليست هي والعلوم شيئاً واحداً ، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة ، بولان كلا منها يكشف عن سير الجدل فى الطبيعة .

أما المادية التاريخية فإنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع . وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى الاشتراكية العلمية ، إنما تقوم أصلاً على المادية الجدلية ، و المادية التاريخية .

يقول ستالين : إن الماركسية هي علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، أى علم ثورة الكتل المستغلة ، وعلم انتصار الاشتراكية فى كل البلاد وعلم بناء المجتمع الشيوعى (٢) وهى الفلسفة الثورية لبروليتاريا التى تتعرض أساساً وجود حروب ثورية ليتحقق الانتصار على البورجوازية .

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيراً من الآراء الشائعة فى عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث اتسمت بطابع فلسفته الجديدة .

(١) جورج بوليتزر : المبادئ الأساسية لفلسفة ماركس ص ٢٣ ترجمة سامحيل المهداوى .

(٢) م.س ، ص ٢٢ وما بعدها . وكذلك ، فى الماركسية وعلم اللغة ، للستالين ص ٥٩ .

على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة في فلسفته: من حيث أنها فلسفة ذات طابع طبقى، وأن لها دوراً تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها تعبر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها في صراعها من أجل تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي. حتمى الظهور، وتقوم على افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة، وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية، وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، كما أسس الحزب الشيوعى ليكون دعامة التحول إلى الشيوعية، وقد عمل كل من ستالين وخروتشوف على تمهيد الطريق نحو الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى وفى النطاق الدولى، على أن الاشتراكية العلمية، ستبقى مدينة من الناحية الفلسفية على الأقل - لكل من ماركس وإنجلز بالدعامة القوية التى وضعها ألا وهى المادية الجدلية، التى ترجع إلى أسلوب المثالية الألمانية فى الجدل بالإضافة إلى النزعة المادية التى سيطرت على الاتجاهات العلمية والفلسفية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبي، هذا هو الرصيد الذى أضافته الماركسية إلى الفكر مع ما ينطوى عليه من مبالغات كثيرة سنحاول الكشف عنها فى اسباب فى عرضنا التالى :

المادية الجدلية

يبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة، أى علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة. فما هو معنى المادة وما هى صورتها بحسب آراء الماركسيين؟

١ - المادة وصورتها : (المادة البحتة)

إن مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهذه هى حقيقةتها الموضوعية. أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع

هذا - أى مع استقلالها عنا - فإنها تنعكس على شعورنا . فقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله ، وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للعرفة . ويقول لينين عن المادة : « إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعى الذى يحرفه الإنسان عن طريق الإحساس » (١) .

وإذا كان العلم يكشف لنا - فى مراحل تطوره - عن صور مختلفة للمادة فإن ذلك لا يعنى أن المادة تتلاشى بل يعنى كما يقول لينين (٢) - اختلاف مواقف العلمية من « وحدة » المادة . فبالأمر كانت « الذرة » ، هى الوحدة ، واليوم أصبح « الالكترون » ، هو الوحدة ، وغداً ستكون شيئاً آخر ، وستبقى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجوداً موضوعياً خارجاً عنا .

إذن يتضح لنا أن العالم مادى عض ، وكل ما يوجد فيه إنما يعبر عن صورة من صور المادة ، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان ، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان .
أما الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة ، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة لقد برهنت على ذلك وقائع الحياة اليومية وتطور العلوم والخبرات المتعددة .

يقول انجلز : « أن الحركة هى أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة » (٣) وهذه الحركة أزلية ومطلقة ، أما السكون فنسبى مؤقت . والحركة

(١) راجع Lenin, Materialism and Emperio—cliticism p. 130

(٢) Lenin, Collected Works, Vol 14 p 262

(٣) انجلز ، « ضد دوهرايج » ، ص ٨٦ - موسكو ١٩٥٩ .

صور كثيرة كشفت عنها المادية الجدلية : فشمت حركات ميكانيكية . وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية وإجتماعية ، وقد ربطت انما كل حركة من هذه الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربطت مثلا الحركة الميكانيكية بالأجرام السماوية والارضية . والحياة الإجتماعية — أى تاريخ المجتمع الإنسانى — ليست سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف إختلافاً جوهرياً وكيفياً عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية الإنتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الإجتماعية . وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع إلى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركة تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركة طابعها السكى الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإن الحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كمية خاصة بها ، ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إدراج الصور العليا منها إلى الصور السفلى . وهذا هو مجهل النظرية المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

ج - المكان والزمان :

إن المكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء فى المكان يعنى أن للأشياء امتداداً يسمح لها بأن تشغل جزءاً ما بين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها فى الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة *duration* أى استمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضاً ينتقل من مرحلة إلى أخرى

فى تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية فى الوجود المادى .
على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو إستقلالهما
عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجوداً موضوعياً وأنها لا ينفصلان عن
المادة المتحركة .

المادة وتحويلها الى شعور

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى
مخ الإنسان الذى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو
حصيلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special property of highly
organized matter, the brain; to reflect material reality' (1)
والأفكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى
يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها . فليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دعاة
المادية الساذجة بل تحمل طابعاً كيفياً جديداً اكتسبته خلال عملية التطور الجدلية .
على الرغم من أنها ترجع فى نشأتها الأولى إلى أصل مادى . يقول ماركس :
« إن كل ما هو فكرى ليس شيئاً آخر غير انعكاس العالم المادى على العقل الإنسانى
الذى يترجم هذا الانعكاس إلى صور الفكر » (٢) .

فكيف إذن تم تكوين الشعور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات
الخارجية ، فتستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكيف وفق حاجاتها ،
فأول ما يعنى آخر كما يقول داروين : إن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على
تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أصابت له أعضاء الكائن
الحى من عمل .

Afanasyev, Marxist Philosophy, p. 77.

(١) راجع

(٢) راجع كارل ماركس « رأس المال » الجزء الأول ص ١٩ موسكو

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل — أى إنتاج القيم المادية — هو العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى استلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، ونحن أكتمل بناء الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن المادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الأولية ، وبذلك تحل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والشعور .

٢ — الجدلى ولوائينه : فما معنى الجدلى إذن ؟

إن الجدلى يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره .
فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لفكرة الجدلى ، فكيف إذن يفسر الماديون الجدليون هذا التطور ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد ... ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة إنقلاب توري فجائى *in a revolutionary process* أو ما يشبهه الطفرة *leap* أو كما يحدث فى التحول الكيميائى الذى يتم فجأة دون ما سبق .
مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل اللولبى الحلزونى *Spiral* بحيث تنبع عن هذه الحركة سلسلة لولبية من حلقات

تكون كل حلقة فيها أكثر عمقاً وخصوبة وتنوعاً من الحلقة السابقة عليها .

أما المحرك الأساسي للحركة الجدلية أى التطور فهى التناقضات الأساسية التى تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الشيء الواحد الحلو والبارد ، الصلبة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الانانية والغيرية . وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الشيء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد فى الشيء قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار فإننا نصف الشيء بالبرودة وهكذا . . .

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء — بقانون وعدة الأضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى للمادية الجدلية ، إذ أنه يكشف عن منابع متطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة عن تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الإمتثال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبي للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائماً على القديم بعد صراع ، لأن الجديد مع مطالب الحياة الإقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة لاجدلية المادية تفترض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج الميكانيكي التحليلي الذى سبقت الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها (١) ليست سوى انعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنساني ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادي التي اتضحت أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .
فما هو مفهوم القانون عند الماركسيين ؟ :

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم المادي ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه يتسم بالوضوعية التي ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلاً عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فإن أي محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون يكون مقضياً عليها بالفشل الحتمي . كما لو حارل رائد للفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجي بدون التخلص أولاً من جاذبية الأرض .

ويستبعد القانون كذلك فكرة "التقدر" ، إذ أن "المقدرية" ، Fatalism

(١) نجد المقولات بالإضافة إلى القوانين ، والمقولات التي يذكرها الماركسيون هي : مقولة المادة ، مقولة الحركة ، مقولة المكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطاقة والسلب ، والجزئي والسكلي والمحتوى والصورة والماهية والظاهرة ، والعلة والمعطو والضرورة والصدفة والإمكان والواقع . ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هي التصورات العامة المستخدمة في عمليات التطور وتؤلف في مجموعها أساس هذا العلم فنجد في الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة ، وفي الإقتصاد مقولات السلعة والقيمة والنقود الخ — والفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهي عبارة عن تعميم لنتائج العلوم ولتجارب الإنسان العملية وينطبق هذا الوصف أيضاً على مقولات المادية الجدلية فهي تعكس المظاهر العامة للعالم الواقعي وعلاقاته وخصائصه . والقوانين التي كشف عنها الجدول تعبر عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغير الكلي إلى التغير الكيفي فهو يشير إلى وحدة مقولات الحكم والكيف وترابطها . ويشير الماركسيون إلى مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفي بل هي حصيلة التجربة والخبرات الإنسانية في ميدان المعرفة والعمل ، والدليل على ذلك أن البدائي لم يكن يشعر بأنه يختلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما يجد الإنسان المتحضر يشعر بتميزه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .

معارضة للقانون الطبيعي أو الاجتماعي : وإذن فقوانين المادية الجدلية لها المسحة العلمية الموضوعية مادامت ينطوي على سمات القانون العلمي الضروري ومميزاته .
فلنحاول إذن أن نستعرض بالتفصيل قوانين المادية الجدلية الماركسية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » :

١ - قانون وحدة الأضداد وصراعها :

يعد هذا القانون حجر الزاوية في الجدل إذ أنه يكشف عن مصادر الحركة الأزلية وعللها والقوة المحركة لتطور العالم المادي ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعي وحلها يعد مطلباً أساسياً في الدراسة العلمية وكذلك في مجال العمل .
ولقد رأينا كيف أن كل شيء في هذا العالم سواء كان شيئاً طبيعياً أم ظاهرة اجتماعية إنما ينطوي على الأضداد ، فالمغناطيس مثلاً له قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى — على الرغم من تخارجهما وتضادهما — إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي (وهذا هو معنى وحدة الأضداد رغم صراعها) . وإذا تغلبت البروليتاريا على البورجوازية فإن نظاماً جديداً يكشف عن وجوده ، هذا النظام هو الاشتراكية ، ويرجع هذا التطور الاجتماعي إلى التناقضات التي تسكشف خلال أشكال الإنتاج المادي ولا سيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة اجتماعية وكل شيء طبيعي إنما يشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فنحن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضي على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يفضي إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أي تتم مرحلة من مراحل تطور الواقع أو الشعور أو تطور المجتمع . وربما — ذلك توازن بين الطرفين وحينذاك يتوقف التطور ويجمد ، ولهذا فإن هذا التوازن لا بد أن يكون وقتاً لكي يستمر التطور .

ب — قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي :

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور .
ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يشير إليه هذا
القانون يجب أولاً أن نعرف ما المراد بهاتين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة للشيء بل هى مجموع
الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشيء ككل ، فلون البرتقالة
وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة . منفصلة عن بقية الصفات الأخرى
سميت خصائص ، وأما إذا نظر إليها من حيث هى مجموعة مؤلفة فإنها تسمى
كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هى مجموعة صفات مترابطة هى لونها وطعمها وشكلها ،
أما الكم أو الكمية quantity فهى خاصية أساسية تتميز بها الأشياء المادية ،
وتعكس درجة تطور خصائص الشيء النوعية وشدته ، وشكله وحجمه الخ . .
ويعبر عن الكمية - فى العادة - بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدّة ألوانها النوعية والأصوات
التي تصدرها يعبر عنها عددياً . وتدخل الكمية والكيفية فى ارتباط أو وحدة
لأن كلا منهما يعبر عن وجه معين لشيء واحد ، ولكنها يختلفان من حيث أن
التغير الكيفي يؤدي إلى تغير أساسي فى جوهر الشيء فيتحوّل إلى شيء آخر ، بينما
التغير الكمي الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحول الملحوظ . والفرق
بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى
الذى أشار إليه أرسطو (١) ، فالأول وهو التغير الكيفي يتم فيه تحول الشيء إلى
شيء جديد أما الثانى وهو الكمي فليس إلا زيادة أو نقصاناً فى حجم الشيء .

ويضرب ماركس مثلاً لنوعى التغير، فيشير إلى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية

(١) مع ملاحظة الاختلاف الأساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس

بصدد تفسير التغير الجوهرى .

— وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي — وحات محلها الملكية الاشتراكية ،
فإن نظاماً جديداً يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي .

ولكن إذا تضخمت الملكية الرأسمالية — أى زادت كميته — وتركزت في
أيدي فئة صغيرة من الإحتكاريين أو في يد الدولة البورجوازية — كما هو الحال
في العالم الرأسمالي اليوم — فإن النظام الرأسمالي يبقى كما هو ولا يزول ، حيث أن
التغير لم يصل بعد إلى الحد الذي يقضى معه على هذا النظام نفسه .

ويسمى الماركسيون الحد الذي يبقى عنده الشيء كما هو قبل أن يتحول
بمقياس وحدته الذي يعبر عن الارتباط بين الجوانب الكمية والكيفية في الشيء ،
وإذا اختلف هذا المقياس تغير هذا الشيء وتحول إلى شيء آخر . فالزئبق يبقى سائلاً
بين درجتي ٣٩° و ٣٥٧° أى أن هذا هو المدى الذي يشقق فيه معيار
وحده ويختلف هذا المقياس قبل الدرجة الأولى وبعد الدرجة الأخيرة فيكون
الزئبق جامداً عند ٣٩° وقبلها ويكون غازياً بعد ٣٥٧° .

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن التطور يشمل على صورتين مختلفتين
ومترابطتين وهما التغير المستمر Continuity والتغير الفجائي Leap

أما التغير المستمر الرتيب فهو تغير كمي تدريجي تراكمي ، وأما التغير الفجائي
فهو تغير كمي نوعي يقضى على القديم ويحل الجديد محله .

وفي خلال عملية التطور تراكم التغيرات الكمية تدريجياً ثم لا تلبث أن تحدث
عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة .

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أى بالإنقلاب الثوري
المباغت يجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير
المستمر البطيء .

ج - قانون سلب السلب :

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى ، الذى يعنى مثلاً حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تغلب الجديد على القديم - الصادر عنه - تسمى نفيًا أو د سلبا ، Negation . فالبروليتاريا رغم أنها وليدة النظام الرأسمالى إلا أنها لا تلبث أن تدخل فى صراع مع البرجوازية فتقضى على هذا النظام ، وبعد هذا تعيداً عن قانون السلب . يقول ماركس : إنه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور الوجود القديمة ، (١) .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفي (سلب) النظم الجديدة للنظم القديمة : فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية. وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ثم قضى المجتمع الاشتراكي على مجتمع الرأسمالية، ولا يحدث هذا بسبب عامل ينضاف إلى النظام أو إلى الظاهرة من خارج ، بل إن النظام نفسه يشتمل على مبادئ كامنّة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالانتقال إلى مرحلة ذات طابع كينى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى الذى ينطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية هى مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هذا فإن الاشتراكية تأخذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحمل تناقضاتها الداخلية النوعية. ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه، فيدبجه فى الجديد ويرفعه إلى مستوى أعلى لكى يتفق مع الطابع الكينى الجديد ولكن هل يقف التطور عند إحلال جديد معين محل القديم المرفوض؟ الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى مآلئهاية إذا به لا يلبث أن يمد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدماً منه . وعندما تكتمل

(١) راجع Marx Engels " Moralising Critique and criticising Morality " Collected works, Vol. 4 p 297

أسباب ظهور الجديد الثاني يحدث سلب آخر ، وهذا ما يسمى « بسلب السلب »
أى سلب الجديد الذى سلب القديم السابق . وهذا الجديد الثانى يقع تحت سلب
آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب - تبعاً لحركة التطور -
إلى ما لا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو
استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائماً صورة
تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة فى معدل التطور الذى نجد ترجمة واقعية له فى
الإرتقاء أو تقدم المجتمع . ولا تتم حركة التطور فى خط مستقيم بل فى صورة
لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى (١) .

ويحدث هذا التطور اللولبي - كنتيجة لقانون سلب السلب - فى العالم العضوى
وفى الحياة الاجتماعية على السواء .

ويعطى لنا امجول مثالا للتطور اللولبي فى نطاق العالم العضوى فيذكر أن حبة
القمح حينما تبذر فى الأرض ، تنبت ساقاً وهذه الساق تعبر عن سلب الحبة المزروعة
ثم لا تلبث أن تظهر سنبلة على الساق تحمل حبات قمح جديدة ، وتعد هذه الحبات
سلباً للساق ، ويحدث فى نفس الوقت رجوعاً إلى النقطة التى بدأنا منها ، ألا وهى حبة القمح
ولكن على أساس جديد ، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث السمك إذ أنه
بينما كانت الأولى واحدة نجد الآن عدداً كبيراً من الحبات ، وكذلك فإن الحبات
الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التى تميزها عن الحبة القديمة وإذن
فالتطور قد حدث هنا بشكل لولبي ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن
ظهرت عنها حبات كثيرة ، وعن هذه ستظهر حبات أخرى أكثر عدداً وذلك إلى ما لا نهاية

ويحدث التطور اللولبي كذلك في الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أولاً المجتمع البدائي الشيوعي الذي تنعدم فيه الطبقات وتوجد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث تطور الإنتاج أن يؤدي إلى سلب هذا النظام عن طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الإقطاع محل مجتمع الرق الذي يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالي ثم تحل الاشتراكية محل الرأسمالية وليست الاشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية .

وإذن فقد تم هذا التحويل بتأثير قانون « سلب السلب » ، وظهر فيه الأسلوب اللولبي للتطور حيث أن التطور ينتهي إلى الشيوعية وهي تشبه المرحلة الأولى لبداية التطور أي الشيوعية البدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل في طياتها جميع صور التقدم الحضاري الذي عانته الإنسانية خلال مراحل تطوره التاريخي . ومن ثم فإن التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبل التشابه الظاهري الخارجي الضروري فقط إذ لا يمكن أن تقاس الشيوعية البدائية التي بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشيوعية المعاصرة .

وإذن فالتطور يحدث من خلال سلب الجديد للقديم ، والاعلى للأسفل وينقسم بالطابع النقدي ، لأن الجديد حينما يسلب القديم يحتفظ ببعض محاسنه ويعيد لها لكي تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعني أن التطور يتبع مساراً لولبياً تتكرر في مراحل العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

٣ — نظرية المعرفة :

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هذه المعرفة مشيدة لموضوعات العالم الخارجي ، بل إن العالم الخارجي له موضوعيته الخاصة التي تجعله مستقلاً ومنفصلاً عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقل الإنساني قد تكون من صورة معقدة للبادء المتطورة .

ولما كان الفعل أو العمل بصورته الطبيعية والاجتماعية هو العامل الاساسى فى عمليات التحول فى الطبيعة والمجتمع ؛ لهذا فقد أصبحت وحدة النظرية والتطبيق مبدأ أساسياً فى الماركسية اللينينية. أى أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة نظراء الذات العارفة على نفسها واجترارها لأفكارها كما يقول المثاليون ، بل هى إنعكاس صيرورة الاشياء على النفس بحيث لا يكون ثمت فكر منفصل عن الواقع الخارجى بل يوجد واقع خارجى ينعكس على صفحة النفس فتدركه فى تمام طبيعته المادية. وإذن فمقياس الحقيقة لا يمكن أن يكون فطرياً أو منطقياً صورياً ، بل هو يرجع فى حقيقة الامر إلى الفعل أو العمل أى إلى الصيرورة ، فى الطبيعة ، وقوة العمل البشرى فى مجال الإنتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتها ، أى أن التطبيق هو مقياس صحة الفكرة ، فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البراجماتية مع موقف الماركسيين بهذا الصدد ؟ (١) يبدو أن هذين التيارين : أى الماركسية والبراجماتية قد صدرا با لفعل

(١) راجع Fundamentals of Marxism. pp. 111 — 113 يرفض الماديون الجدليون دعوى مطابقة الماركسية - اللينينية للبراجماتية ، على أساس أن البراجماتية ترفض القول بموضوعية العالم وتفسر معرفتنا على أساس من الاعتقاد للفرزى اللاعقل ، والفكرة المركزية فى البراجماتية هى أن الإنسان إنما يعمل فى عالم ليست لدينا عنه فكرة مرتقى بها ، عالم هو خليط من الإحساسات والانفعالات مجرد من الوحدة الداخلية ويقوم وراء الإدراك العقلى . وكذلك فقد نظر البراجماتيون إلى الدين باعتباره نظاماً مفيداً فى العمل بقطع النظر من ماديته أو مثاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا فائدة ملموسة فى الحياة الواقعية . وأما الماركسية فإنها - بناء على موقفها المادى - فقد استبعدت الدين بصفته أساسية ، وعلقت بموضوعية العالم الخارجى ، وإمكان معرفتنا له فى صورته الكاملة التى تشتمل على وحدته العضوية .

وعلى هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبراجماتية - من حيث 'استناد كل منهما إلى الفعل أو العمل - ليس إلا تشابهاً ظاهرياً فحسب .

عن الفلسفة السكانية ثم حدث تغاير بينهما نتيجة لاختلاف الإطار المذهبي العام عند كل منهما .

المادية التاريخية

١ — المضمون الجدلي للمادية التاريخية :

المادية التاريخية هي تطبيق للمادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هي علم فلسفي أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية في نطاق المجتمع ، وهي ، العلاقة بين الشعور الاجتماعي والوجود. وسيؤدي بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعي الموضوعي مستقل عن الشعور ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعي حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعي للإنسانية ، وفي كلا الحالتين نجد الشعور انعكاساً للواقع المادي الموضوعي ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الإنساني في توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الإقتصادي أي من حور الإنتاج المادي التي تسود في أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محاولة جماعة من أنباع « الدولة الثانية » بمن عرفوا باسم المراجعين أو المعدلين للماركسية revisionists من أشكال كاوتسكي وماخ ومن بعدهم كارل أدلر . لقد ذهب هؤلاء إلى المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفسير تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية .

بدون الحاجة إلى أساس فلسفي مادي ، فتصبح المادية التاريخية مجرد منهج لتفسير التطور الاجتماعي ، وهدفهم من ذلك أن يفصلوا بين الجدل والمادية التاريخية ، وبذلك تنفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازي عند الوضعيين وغيرهم . وقد أتاح هذا الفصل للمراجعين المناصرين للكائنة الجديدة أن يحلوا ما أسمره « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية ، وأمكن أيضاً لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفي المادي للنظرية ، ولقد فعل ذلك أيضاً الحزب الاشتراكي الديمقراطي في ألمانيا الغربية إذ أدخل الدين في برنامجه الذي أعلنه في نوفمبر سنة ١٩٥٩ .

ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازيين الحاليين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وانهم حينما يتعمدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون في تناقض مريع . إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذي يفسره ، وليسك المادية التاريخية سوى امتداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الإنساني .

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية للمادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً حلوماً لقضايا المادية الجدلية في تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية (١) .

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب

ماركس الاقتصادى ونظريته فى الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف والماركسية ،
وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة العالم .

٢ - معنى الضرورة فى القوانين الاجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفى ، فتحل المشكلة
بين الوجود المادى والوجود الاجتماعى وترى أن الأول ليس سابق على الثانى فقط
بل إنما هو أصله ومصدره والمحرك الأساسى لتطور جميع أشكاله :
وللمادية التاريخية قوانينها ذات الصبغة الموضوعية المستتة عن الشعور
الإنسان كقوانين التطور الطبيعى ، وهذه القوانين التى تتحكم فى تطور المجتمع
من الممكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الأولى
تأثير قوى عمياء تلقائية يجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى
بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافاً معينة وتحاول تحقيقها .

وتدرس المادية التاريخية أعم قوانين التطور الاجتماعى وترك للعلوم
الاجتماعية الجزئية كالإقتصاد والتاريخ وعلم الجمال دراسة الجوانب الخاصة فى
الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعية لا يمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب ،
بل تشكل أيضاً سلاحاً إيدىولوجياً لإحداث تغيرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها
لمصلحة الطبقة العاملة . وهذا لا يعنى ابتكار صور جديدة غير مشقة من واقع
التطور والاجتماعى الموضوعى ذى الصيغة الحتمية ، بل إن هذا التدخل يتلخص فى
المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ، وذلك بإظهار الضرورة التاريخية
التطور التقدى للنوع الإنسانى وكيف أن الضرورة التاريخية الاجتماعية التى تنبع

من الارتباطات الداخلية الكامنة بين الظواهر الاجتماعية ، لابد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق . فليس ثمت مجال للصدفة في ميدان التغيرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الإنتاج المادى والأشكال الاجتماعية ، بحيث يدعنا قول يتدخل الإرادة الإلهية أو إرادة « البطل » ، انتقاصاً لمبدأ حتمية الحل التاريخى . ولكن كيف تتحقق حرية الإنسان فى نطاق هذه الضرورة المادية؟ يقول الماركسيون إنه عندما يدرك الناس موضوعية الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون فى سير العملية التاريخية، عن وعى وإرادة ، وبذلك تتحقق - ريثم ، وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية إنما تقوم على معرفة الإنسان للضرورة الموضوعية، والتصميم الإرادى على استخدامها لمصلحته.

٣ - الإنتاج المادى كاساس لتطور المجتمع :

إن حجر الزاوية فى « المادية التاريخية » هو القول « بأن أسلوب الإنتاج يلعب دوراً حاسماً فى تطور المجتمع » .

ولكن الإنتاج لا يتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية والسكان وقد اتضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمراً حتمياً فى تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة الاجتماعية، وينحصر دورها فى أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فإنه على الرغم من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملاً حتمياً فى تطور المجتمع . إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الاساسى لتطور المجتمع ليس شيئاً غير أسلوب ائروة المادية .

ولكى نوضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

فلما كان استعمار بقاء النوع الإنسانى مرهوناً بحصوله على الطعام والممكن والملبس، وغيرها من الحاجات الضرورية - وكانت الطبيعة لا تقدم للإنسان - في الغالب - هذه الحاجات جاهزة مصنوعة - فقد كان من الضروري أن يعمل الإنسان لكي ينتج ما يشبع مطالبه ، وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان، إذ أنه بدون العمل والإنتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم وجود النوع الإنسان . وعلى هذا فإن إنتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الإنسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعى . ويعرف العمل بأنه تحويل الأشياء الطبيعية بقصد اشباع حاجات الإنسان ، . ويستخدم العمل ، الآلات في عملية التحويل . أى أن الآلة هي وسيلة العمل . ولكي نهيئها يجب استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم المطلوب . ومن وسائل العمل أيضاً مباني المصانع ووسائل النقل الخ . وتكون وسائل الإنتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أى المواد الأولية بالإضافة إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الإنتاج هي أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحريكها وتنظيمها لكي تنتج ، إذن :

فالإنسان عامل جوهري في عملية الإنتاج

وعلى هذا فإن قوى الإنتاج تشمل على وسائل الإنتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والإنسان الذى ينتج الثروة المادية . وهذه القوى الانتاجية هي التى تحدد علاقات الإنسان بالطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوة العاملة هي العنصر الرئيسى فى قوى الإنتاج إذ أن عمل الإنسان أنه هو الذى صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات المجتمع .

والعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لا يمكن لهم أن ينتجوا إلا إذا دخلوا في علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتعذر الإنتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الإنتاج ينتج عنه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات فهي تقسم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك. وهذه العلاقات تتضمن أيضاً علاقة بين الناس أنفسهم، من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الإنتاج وأدواته المادية . وليست هذه العلاقة سوى علاقة الملكية، بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين : طائفة تملك وسائل الإنتاج وطائفة لا تملك شيئاً منها ، وإنما تملك فقط قوة للعمل ، أى قدرتها على بدل الجهود واستخدام وسائل الإنتاج لزيادة معدله ، ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الإنتاج الموجودة فيه . فإذا كانت ملكية وسائل الإنتاج عامة أى فى أيدي الطبقة العاملة فإن علاقات الإنتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال فى ظل النظام الاشتراكي . وأما إذا كانت ملكية وسائل الإنتاج ملكية خاصة تنحصر فى أقلية مستغلة فإن علاقات الإنتاج تكون علاقات مهيمنة من جانب هذه الأقلية وخضوع واستعباد من جانب الأغلبية أى من جانب الطبقة العاملة ، كما هو الحال فى ظل النظام الرأسمالي حيث تحرم الطبقة العاملة من حقها فى ملكية وسائل الإنتاج ، وتجهز على العمل لصالح البرجوازية المستغلة ، تلك التى تحصل على أكبر نصيب من عائد الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يتم توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة فى ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل فى ظل النظام الاشتراكي بحسب العمل ، الأمر الذى لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

وإذن فعلاقات الإنتاج تشمل على صور ملكية أدوات الإنتاج وما يتبعها من أوضاع اجتماعية بالنسبة لسائر طبقات المجتمع ، ولهذه العلاقات طابع موضوعي يجعلها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم ، وكذلك فإن تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكثافة السكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فإن تطور الإنتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلي وبحسب ضرورة موضوعية، وليس تاريخ المجتمع سوى تطور الإنتاج الاجتماعي من شكل إلى آخر بحسب قانون يحل بمقتضاه أسلوب أعلى في الإنتاج محل أسلوب أقل في الدرجة .

وترجع بداية هذا التطور إلى حدوث تغير في قوى الإنتاج المادية البشرية وقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الإنتاج المادية أى وسائل الإنتاج ، ذلك أن الناس رغبة منهم في تخفيف مشقة العمل والحصول على أكبر كمية من الثروة بأقل مجهود عمل يمكن يتجهون إلى تحسين الآلات القائمة، وقد يستبدلونها بأخرى خيراً منها ، وهذا يعني تطور أسلوب إنتاج الثروة، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الإنتاج على علاقات الإنتاج القائمة (بسبب ارتباطها بصورة قديمة للملكية) فإنه يحدث تناقض بين أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا التناقض يدعو إلى القضاء على علاقات الإنتاج القديمة وأحلال علاقات جديد محلها تتفق مع أسلوب الإنتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الإنتاج كما هي عليه فإنه يحدث تناقض جديد يقتضى تغيراً نوعياً - أى كيفياً - جديداً في صورة علاقات الإنتاج وهكذا - حيث نرى أن أسلوب الإنتاج هو الأساس المادي لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الإنتاج القائمة في مراحل التاريخ المتعاقبة .

٤ — الأشكال الإجتماعية لأساليب الإنتاج :

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة
لأساليب الإنتاج :

١ — أسلوب إنتاج المجتمع البدائي الشيوعي .

ب — أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق .

ج — أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعي .

د — أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالي .

هـ — أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكي .

١ — كانت قوى الإنتاج في ظل المجتمع البدائي محدودة وحسب الحاجات
الضرورية ، ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية المشاعة
لوسائل الإنتاج ، وعندما اكتشف الإنسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج
أولية من المعادن تعدل أسلوب الإنتاج وأصبح الإنسان قادراً على إنتاج ما يزيد
عن حاجته ، وحينذاك انقسمت العشائر إلى أسر ، وظهرت الملكية الخاصة لوسائل
الإنتاج وتركزت في أيدي الأسر المنحدرة من نسل العشائر القديمة ، وبذلك
ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا على فائض المنتجات على حساب غريم
من الكادحين ، وحينئذ انقسم المجتمع البدائي إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة
ملاك العبيد ، وبذلك حل مجتمع الرقيق محل المجتمع البدائي القديم .

ب — لقد أدى تطور أسلوب الإنتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق ، وفي ظل هذا
المجتمع تعدلت وتحسنت أدوات الإنتاج وإشتد تعذيب الرقيق واستعبادهم فشمع
الآرقاء وهم القوة العاملة في المجتمع — بأن زيادة الإنتاج لا تعود عليهم بأي

فائدة ، ومن ثم أصبحت علاقات الإنتاج القائمة على ملكية العبيد عائقاً في سبيل تطور قوى الإنتاج ، فضلاً عن أن المعاملة غير الإنسانية للرقائق أدت إلى إضعافهم عقلياً وجسدياً مما دفع بهم إلى الثورة ضد مستغليهم ، وقد أدت هذه الثورة — بالإضافة إلى غزوات القبائل المجاورة — إلى إنهيار مجتمع الرقيق وظهور المجتمع الإقطاعي .

ج — استمر التطور التقدمي للقوى الإنتاجية في عهد الإقطاع ، وظهرت الصناعات اليدوية ، وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الإنتاج استمرت في صورة علاقات استعباد واستغلال لرقائق الأرض بواسطة النبلاء الإقطاعيين ، على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد في مجتمع الرقيق ، إذ سمحوا للفلاح وللصانع بقدر — ولكن ضئيل — من الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج التي كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد إنجاز ما عليهم من واجبات لسيادهم الإقطاعيين وقد استمرت القوى الإنتاجية في التطور حتى اعترضتها الكشوف الجغرافية ، التي استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجمع العمال في مراكز صناعية ، وتطبيق مبدأ تقسيم العمل *division of labour* مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل ، أي أنه بينما طرأ تغير أساسي على أسلوب الإنتاج ظلت علاقات الإنتاج كما هي فتحالفت البورجوازية مع البروليتاريا للقضاء على النظام الإقطاعي إذ أن البورجوازية الناشئة كانت ترى في الأرستقراطية الإقطاعية العدو الأكبر لها. وبهذا انهار المجتمع الإقطاعي القائم على الملكية الإقطاعية لوسائل الإنتاج

د — قام النظام الرأسمالي على أنقاض نظام الإقطاع ، وقد تميز النظام الجديد بالإنتاج الآلي الضخم ، وحلت فيه الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج محل الملكية الإقطاعية ، وكان ذلك حافزاً على النمو الضخم لقوى الإنتاج لزيادة ربح الرأسمالي .

وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر في ظل الرأسمالية ، بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطراً لبيع عمله للرأسمالي لأنه لا يملك وسائل الإنتاج ، وبذلك وقع تحت وطأة استغلاله ، إذ أنه لا يحصل على حقه العادل من عائد الإنتاج ويستمر الرأسمالي في تحسين أدوات الإنتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الإنتاج ، فكان علاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالي ، وحينما يزداد نمو القوى الإنتاجية تصبح علاقات الإنتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقاً لتطورها [يرى ماركس أن وفرة الإنتاج الرأسمالي بسبب التقدم الذي طرأ على أساليبه تؤدي إلى أنهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دورية ، فهو كالساحر الذي أطلقت تعاويذه السحرية قوى جبارة يعجز هو نفسه عن السيطرة عليها فتقضى عليه]

أن التناقض العميق في أسلوب الإنتاج الرأسمالي ، هو التناقض بين المسحة الاجتماعية للإنتاج — من حيث أن العمال في مجموعهم يقومون به — وصورة الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، فبينما يبذل العمال النصيب الأكبر في إنتاج الثروة المادية نجد أن ثمرتها تعود إلى فئة محدودة من ملاك وسائل الإنتاج . وهذا هو التناقض الأساسي في النظام الرأسمالي . وقد تطورت الرأسمالية في نهاية القرن التاسع عشر وأصبحت امبريالية ، وهي أعلى مرحلة في هذا النظام إذ تتخذ الطابع الاحتكاري ، فتقضي على المنافسة وتستغل العمال في بلادها وفي المستعمرات فتعمق جذور التناقض بين المسحة الاجتماعية للإنتاج وصورة الملكية الخاصة ، وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تكديس السلع وتعطل العمال ، الأمر الذي يؤدي إلى صراع مرير بين البورجوازية والبروليتاريا ، وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادي المحرك للثورة الاشتراكية التي تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتقضي على علاقات الإنتاج الرأسمالي أي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

هـ - في ظل النظام الاشتراكي الجديد تقوم علاقات الإنتاج على أساس الجماعية وبذلك ينتفى الاستغلال :

وتكون على قة هذا النظام ديكتاتورية البروليتاريا (١) التي تعمل على أن تتفق علاقات الإنتاج مع أسلوب الإنتاج .

ويظهر في هذا النظام نوعان من الملكية :

١ - ملكية جماعية : أي أنها ملكية في أيدي الدولة الممثلة للشعب كله .

٢ - ملكية تعاونية : أو فردية في ظل المزارع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة في آخر الأمر، وتقوم علاقات الإنتاج على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة . بحيث يكون إلغاء المصلحة الفردية مع المجموع الحافز الأكبر على الإنتاج .

هـ - صور التحول إلى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصافى ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة ، وتحاول بكل الطرق القضاء على تعدد صور الإنتاج الإقتصادى فتتضمن على جميع صور الاستغلال (٢) .

وقد ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكي ورأوا أنه ليس من الضروري أن يتم هذا التحول دائما بشكل واحد هو شكل حكومة البروليتاريا

١ - راجع أفانيسيف الفلسفة الماركسية ص ٣٠١ .

٢ - راجع Fundamentals of Marxism-Leninism, p.p. 539 - 562
Second Edition Moscow 1964 .

بل إن تمت صوراً أخرى عديدة للتحويل تحددها الظروف التاريخية لكل مجتمع (١).
يقول لينين ، إن كل الشعوب متصل إلى الاشتراكية ، فهذا أمر حتمي ،
ولكنها لن تصل إليها جميعاً بنفس الطريق ، إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به
في شكل أو آخر من أشكال الديمقراطية، وفي نوع أو آخر من أنواع ديكتاتورية
البروليتاريا أو معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكي للظواهر المتنوعة
للحياة الاجتماعية (٢) ... ، ... إن الثورات القادمة في بلاد الشرق التي تضم
تعداداً ضخماً جداً من السكان وظروفاً اجتماعية أكثر تنوعاً ستظهر دون شك عدداً
أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسية

و أن الأشكال الجديدة للديمقراطية التي يمكن أن تتطور على أساس
تجالفات طبقية أعرض سيكول لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصة بها، وأكثر
من هذا فإنه ليس من الضروري أن تمارس كل هذه الدول وظائف الدكتاتورية
البروليتارية منذ البدء ، إذ من الممكن أن تقوم في المستقبل أشكال جديدة من
ديكتاتورية الطبقة العاملة أو ديمقراطية تحقق نفس الوظائف . وستخلق حركات
التحرير في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا الجنوبية أشكالاً جديدة من
السلطة السياسية للشعب العامل ... ، (٣)

٦ — المرحلة الشيوعية ، ونظرية ذبول الدولة :

وقد عمل الشيوعيون على أن يجعلوا من عقيدتهم نظرية متطورة تتقابل

١ — راجع يوتنكو ، طرق مختلفة للإنتقال إلى الاشتراكية (الترجمة العربية)

٢ — لينين ، ضد المراجعة Lenin Against Revisionism 1959

٣ — راجع Fundamentals of Marxism - Leninism

مع الأشكال المختلفة للجماعات بحيث لا تجحد وينتهى بها الأمر والوقوف عند الشكل السوفيتي .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال تتمتع حتماً وتستصل المجتمعات الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي بلا طبقات (١) تحقق فيه كل صور الملكية ولا تبقى إلا الملكية الشيوعية ، بل إن هذا المجتمع الشيوعي متدبل فيه الدولة كسلطة سياسية أو اقتصادية ومستبقى لإدارة الأشياء .

ذلك لأن وظيفة الدولة هي ضمان بقاء النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم لمصلحة الطبقة التي تسيطر عليه وتستفيد منه فيكون واجب الدولة الأول حماية نظام الملكية القائم (٢) . وبذلك تصبح جهازاً حكومياً للعقاب والقمع . ولكن في ظل النظام الشيوعي - الذي يلغى الطبقات وتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج وينظم الإنتاج على أساس المساواة والمشاركة الحرة بين المنتجين ، بحيث يحقق الإستغلال ومظاهر التوتر والنوارق الكبيرة بين الطبقات (٣) - سينتهى

١ - المرجع السابق ص ٦٦٢ .

Marxist philosophy, p. 269

٢ - راجع

٣ - يذكر برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي أن الشيوعية نظام اجتماعي بلا طبقات، تسود فيه صورة واحدة للملكية العامة لأدوات الإنتاج وتنتج فيه المساواة الاجتماعية التامة بين سائر أفراد المجتمع . وفي ظل النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوباً بنمو القوى الانتاجية عن طريق التقدم المستمر في العلم وفي التكنية (التكنولوجيا) ، وستتدفق ينابيع ثروة التعاونية في وفرة بالغة ، وسيطبق المبدأ العظيم : « من كل بحسب قدرته واكل بحسب حاجاته » . إن الشيوعية مجتمع في أعلى درجات التنظيم ، يتألف من أفراد الطبقة العامة الأحرار ذوي الوعي الاجتماعي ، ويقوم فيه الحكم الذاتي العام ، ويكون العمل فيه لخير المجتمع هو المطلب الحيوي الأول لكل فرد ، والضرورة التي يراعيها الفرد والجموع ، وتستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق المصلحة العظمى للشعب بأكمله ،

وبذلك تؤدي الشيوعية رسالتها التاريخية من حيث تخليصها للبشر من التمييز الاجتماعي ومن جميع صور الاستغلال والظلم ، وكذلك من ويلات الحروب ، فتحقق السلام والعمل والحرية والمساواة والأخوة والسعادة لجميع سكان هذه الأرض .

Marxist philosophy, pp. 229 - 232

دور الدولة لأنها ستصبح بلا عمل .

ولكن ليس معنى هذا أن تزول كل سلطة في التنظيم الاجتماعى والاقتصادى كما يقول الفوضويون^(١) بل أن توجد إدارة مبسطة للإشراف على المصالح الاجتماعية . ولكن نظرية ذبول الدولة ليس لها سند فى الواقع أو التاريخ فى عالم تتنازع قوتان كبيرتان وتحتفظ كل منهما فيه بجيوش قوية جرارة ، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكى دولى بهذه الصورة وسط عداء مرير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة^(٢) .

٧ — التركيبات الفوقية Super structures

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة المادية ، هو القوة الرئيسية المحركة للتطور الاجتماعى ، ولكتنا نلاحظ من ناحية أخرى - أن كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسية وقانونية وأخلاقية ... الخ خاصة بها .

فكيف يفسر الماركسيون نشأة هذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادى للمجتمع ؟ إنهم يميزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمه ويرجعون أساس المجتمع ، basis ، إلى مجموع علاقات الإنتاج المادية التى تشمل على صور الملكية وما ينتج عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج ، وطريقة توزيع الثروة المادية أى أنهم يقصدون بذلك ، الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولكل مجتمع أساسه الاقتصادى الخاص به الذى يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الإنتاجية

١ — راجع المقابلة بين الفوضوية والشيوعية فيما بعد :

٢ — راجع بول سريزى : الاشتراكية ص ١١٥ ، ١٥٨ .

إذ أنه لن يظهر أى أساس للمجتمع ما حتى تستكمل الظروف المادية الملائمة له ، أى قوى الإنتاج الضرورية لميلاده :

وعندما يظهر هذا الأساس الاقتصادى ، فإنه يلعب دوراً ضخماً فى الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من تنظيم الإنتاج وتوزيع الثروة المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أى إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادى للمجتمع من حيث أنه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب الفوقى للمجتمع: أى آراؤه السياسية والقانونية والفلسفية والأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم وهياكل . وهذا هو السبب فى أن الأساس الاقتصادى للمجتمع هو طراز أسلوب الإنتاج الذى يشكل مباشرة وجه المجتمع أى آراءه ونظمه .

وكذلك فإن التركيبات الفوقية للمجتمع Super structures تلعب دوراً كبيراً فى عملية التطور الاجتماعى . فهى - بسبب قيامها على أساس اقتصادى معين - تعكس وجهة نظر الناس عن هذا الأساس ، فتكون سبباً فى نشأة أفكار تدعّمه وأخرى تعمل للقضاء عليه . ونضطلع بالنظم كجهاز الدولة والأحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات الفوقية للمجتمع فى تطور القوى الإنتاجية عن طريق الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولعل أقرب مثال لذلك هو الدور العام الذى يلعبه الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية والتركيب الاشتراكى الفوقى فى مجموعه ، فى بناء الأساس المادى والتكنولوجى للشيوعية وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية :

وقد أدت دراسة الأساس الاقتصادى لأشكال التطور الاجتماعى إلى إثبات

أن هذا الأساس هو الذى يوجد التركيب الفوق للمجتمع ، وأن هذا التركيب لا يفصل عن أساسه بل يرتبط به ويستند إليه .

وانضرب مثلاً بأساس المجتمع البدائى ، فإن عدم وجود ملكية خاصة فيه وطبقات ، وبالتالى تناقضات طبقية . كان سبباً فى ألا تقوم فى التركيب الفوق لهذا المجتمع دولة أو أفكار سياسية أو قانونية أو أى نظم مقابلة لها .

وعندما نشأ نظام الملكية الخاصة وظهرت الطبقات كان ذلك يعنى ظم — ور الأساس الاقتصادى للمجتمع الرق وظهور تركيب فوقى من نوع جديد يختلف عن التركيب الفوق للمجتمع البدائى . فقد شاعت الآراء المؤيدة لنظام حكم ملاك العبيد واستعبادهم للأرقاء ، وقامت النظم — كالدولة وغيرها — التى تحمى هذا النظام وتعمل على استمراره .

ويلاحظ أن أساس المجتمع القائم على طبقات متعارضة إنما ينطوى على تناقضات وذلك لأنه يعكس تعارض المصالح الطبقيّة حينما يظهر علاقات الناس المتباينة بالنسبة لوسائل الإنتاج ، فيكشف عن التنافر والصراع بين المستغلين والطبقة العاملة أى المستغلة بين الظالمين والمظلومين . ونجد أن الأساس الاقتصادى للمجتمع الرأسمالى يتميز بالتعارض بين البرجوازية والبروليتاريا ، على الرغم من وجود طبقات اجتماعية أخرى — كالفلاحين وأرباب الحرف — تظهر العداء للبرجوازية المحتركة ؛

ولما كان التركيب الفوق لآى مجتمع يعكس تناقضات أساس هذا المجتمع فإن هذا التركيب بدوره — فى المجتمعات ذات الطبقات المتعارضة — لابد أن يشتمل على تناقضات ، أى أنه على الرغم من غلبة أفكار ونظم الطبقة المسيطرة اقتصادياً عليه إلا أنه توجد فيه إلى جوارها آراء وأفكار ونظم لطبقات اجتماعية وجماعات أخرى متباينة فنجد فى ظل الرأسمالية أن البرجوازية تسيطر اقتصادياً وتسيطر

أفكارها ونظمها التي تستخدمها لمحاربة البروليتاريا ، ولكن البروليتاريا تتكسل للدفاع عن نفسها فتدشئ نظمها وأفكاراً خاصة بها كالأحزاب السيامية والنقابات والجمعيات التعاونية وغيرها . وفي خلال هذا الصراع الثوري تسليح البروليتاريا بالنظرية الماركسية فتصوغ لنفسها أفكاراً أخلاقية وسياسية وقانونية وفنية الخ ،

وتتضح ختمية تأثير الأساس في التركيب الفوق للمجتمع فيما يحدث من تغيرات فوقية كمنهجية لتغيرات أساس المجتمع ، فقد صاحب إنعدام المنافسة وظهور الاحتكار في مرحلة التحول من الرأسمالية إلى الإمبريالية ظهور حكومات رجعية فاشية تقضى على صور الديمقراطية البورجوازية . وتزداد إمعاناً في إهدار حقوق الطبقة العاملة واستغلالها . ويلاحظ ان التغير الذي يحدث في التركيب الفوق يكون أكثر عمقاً عندما يحل أساس اقتصادي جديد محل الأساس الاقتصادي القديم للمجتمع فتظهر نظم جديدة وأفكار جديدة وإيديولوجية جديدة . ولكن للتغير لا يكون تاماً فتبقى بعض الرواسب من التركيب الفوق القديم .

وفي ظل النظام الاشتراكي تتكفل الدولة الاشتراكية - بقيادة البروليتاريا والحزب الماركسي اللينيني - ببناء الأساس الاقتصادي للنظام الاشتراكي . فتتظم بأسلوب مخطط علاقات الإنتاج الاشتراكية في المدينة والريف حتى يتم التصنيع الشامل في المدن والتحول إلى الزراعة الجماعية في الريف .

ويلاحظ أن نمو وتكامل الأساس الاقتصادي للمجتمع الاشتراكي يدفع إلى تثبيت تركيبة الفوق وتدعيمه وتوطيد أركانه فيتطور جهاز الدولة ، ويطرأ تحسن كبير على سائر إداراتها . ويبرز العلم والفن درجة عالية من التقدم والكنامة . فيشتت الوعي الإشتراكي بين الجماهير وتتأصل مبادئ الأخلاق الشيوعية . وحينما يتحقق

إنتصار الاشتراكية ويتوطد أساس المجتمع الاشتراكي تصل عملية بناء التركيب
الفوق للمجتمع إلى أنسى مداها .

وقد طبق الاتحاد السوفييتي منذ قيامه هذه الآراء : فبدأ بتأميم وسائل
الإنتاج الرئيسية ، وقضى في نفس الوقت على الجهاز الحكومي القديم ، وأقام مكانه
حكومة البروليتاريا ومجلس قوميسيري الشعب . وكذلك تكون الجيش الأحمر
والأسطول الأحمر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين
التركيب الفوق الجديد للمجتمع الاشتراكي من الإيديولوجية الاشتراكية والنظم
التي تتمشى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوعي والنقابات وعصبة الشباب
الشيوعي والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدفاعية وغيرها .

ويلاحظ أنه لا توجد في هذا التركيب الفوق الاشتراكي أي تناقضات ،
ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكي وانسجامه ، إذ لا توجد فيه
طبقات تحمل الآراء الرجعية ، فالطبقة العامة توجه كل اهتمامها نحو تطور المجتمع
الاشتراكي وتقدمه لتحقيق الشيوعية . ويرجع الدور الكبير الذي تلعبه الدولة
والحزب وهما من مكونات التركيب الفوق الاشتراكي في بناء المجتمع الشيوعي -
إلا أنهما لا يقرمان على أساس ديموقراطي أصيل لحسب - بل ريعبران عن مصالح
الطبقة العامة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوعي الكامل .

٨ - صراع الطبقات :

تبين لنا بما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسياً في عملية التطور
الاجتماعي . ولما كان لكل مجتمع أساسه الاقتصادي الذي يميزه عن المجتمعات
الأخرى أصبح النظام الاقتصادي لأي مجتمع هو الذي يحدد تركيب طبقاته

وعلاقاتها وأفكارها ، وبمعنى آخر ، لما كانت ظروف الناس واحوالهم المعيشية هي التي تحدد تفكيرهم وسلوكهم فإن الطبقة الاجتماعية لا بد أن تتألف من الذين تتقارب وتنشابه ظروفهم المعيشية ، ويتكامل هؤلاء في مواجهة الطبقات الأخرى التي تتعارض مصالحها مع مصالحهم . فينشأ صراع بين الطبقات بسبب تعارض مصالح كل طبقة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ في حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات ونطاعاتها الطبقيّة ويتمثل في الصراع بين الملاك والمعدمين ، والمستغلين والمستغلين ، فوجدنا أنه في ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيد والأرقاء ، وفي ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . بينما ينعدم هذا الصراع في ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تعارض بعضها البعض .

ولا يبتدأ الصراع الشكل الاقتصادي فقط . بل يتخذ أشكالا أخرى عديدة فنجدّه يتخذ أشكالا سياسية أو أيديولوجية . ويتمثل الصراع من "ناحية اقتصادية في المطالبة بخفض ساعات العمل وزيادة الأجور . ومن الناحية السياسية في المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والاتحادات ، وفي الصراع المسلح أدموى وكذلك في الصراع البرلماني السلمي . وكل أنواع الصراع هذه إنما هي بمثابة التمهيد للثورة الاشتراكية ، أي ثورة البروليتاريا وهي الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أي حل تناقضات النظام الرأسمالي بإقامة حكومة البروليتاريا التي تتكفل بتنفيذ عملية التحول الاشتراكي .

وتتسلح البروليتاريا في صراعها مع البورجوازية بسلاح إيديولوجي هو « المادية الجدلية » أي العقيدة التي يعتنقها الحزب الماركسي اللينيني الذي يتولى تنظيم وقيادة الطبقة العاملة في مواجهة الايديولوجية المضادة والبرجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم في حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الانتاج وعلاقات الإنتاج ، أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الانتاج ، فيكون محركاً لعملية التطور الاجتماعى ومحققاً لأشكال جديدة تقوم على انقراض الأشكال القديمة حتى يتم التطور دورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمعات بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تتلاشى فيه الطبقات وتنعدم فتتقضى بذلك العوامل المسببة للصراع .

الاقتصاد الماركسي

١ - عملية التجميع الرأسمالي :

اهتم ماركس وأبجاز بتحليل عناصر النظام الرأسمالي المعاصر لها ، وقد تجلّى صراع الطبقات في ظل هذا النظام بصورة لم يسبق لها مثيل في النظم الاجتماعية السابقة ، وتمثل طرفا الصراع في البورجوازية والبروليتاريا : الطبقة الاولى تملك وسائل الانتاج وتشترى قوة العمل ، والطبقة الثانية لا تملك شيئاً غير قوة العمل التي تباعها للطبقة الاولى ، والعمل في نظر الماركسيين هو الذي ينشئ جوهر القيمة :

وتدور نظرية ماركس في القيمة وفائض القيمة حول عدم عدالة توزيع عائد الانتاج في ظل النظام الرأسمالي أو عدم تكافؤ أجور العمال - وهي ثمن شراء قوة العمل - مع العمل المبذول في إنتاج السلع - وهو ثمن بيع قوة العمل في السوق . ويقارن ماركس بين نظام إنتاج السلع البسيط ونظام إنتاج السلع رأسمالي : ففي النظام الاول يبيع المنتج منتجاته لكي يشتري بدلا منها منتجات أخرى لأشباع حاجاته هو ، فهو يذهب إلى السوق ومعه سلعة (س) يحولها إلى نقود (ن) ثم يحول النقود إلى سلعة أخرى (س) ويعبر عن عملية المبادلة في هذا النظام هكذا س - ن - س (١) . أما المنتج الرأسمالي فهو يذهب إلى السوق ومعه نقود (ن) يشتري بها مواد أولية وقوة عمل وغير ذلك أي (س) وبعد أن تتم عملية الانتاج يعود إلى

١ - كارل ماركس ، رأس المال ، الجزء الاول ص ٦٨ الترجمة العربية .

السوق لكي يعيد منتجاته إلى نقود (ن) ويعبر عن هذه العملية الخاصة بالنظام الرأسمالي هكذا ن - س - ن (١). ويرى ماركس أن هناك فرقاً هاماً بين المعادلتين في المعادلة الأولى تتساوى السلعتان في القيمة التبادلية ؛ ولكن نظراً لاختلافهما من حيث النوع فإنهما تعتبران غير متساويتين من ناحية القيمة الاستيعابية (٢) فالمنتج يعتبر السلعة التي حصل عليها في مقابل سلعته ذات قيمة استيعابية أكبر والمنتج الآخر يرى عكس ذلك ، وبذلك تتم الصفقة وتكون العملية مدفوعة . أما في المعادلة الثانية المعبرة عن الانتاج الرأسمالي فالتناجد (ن) الأولى فيها تتساوى (ن) الثانية من حيث النوع ؛ ولكننا نجد (ن) الثانية تختلف كثيراً من حيث الكم عن (ن) الأولى ، وإلا لم يكن لصفقة البيع معنى ؛ وبمعنى آخر لا يقبل الرأسمالي على الاتساج إلا إذا كان يحقق له عائداً يزيد على كمية رأسماله الذي بدأ به عملية الانتاج . وبذلك تكون المعادلة الثانية هكذا (ن - س - ن /) بحيث تكون (ن /) أكبر كمية من (ن) أي أن هدف الانتاج الرأسمالي هو التضخم الكمي للقيمة التبادلية . بينما يكون الهدف في نظام إنتاج السلع البسيط هو التحول النوعي للقيمة الاستيعابية .

وبعض الزمن ليصبح تداول النقود كراس مال مدفوعاً في حركته ذاته وذلك في طور الرأسمالية المالية التي تستند إلى الحركة المصرفية، فتتم عملية التجميع الرأسمالي في دورة تتكرر إلى ما لا نهاية هكذا : ن - س - ن /
ن / - س - ن //
ن / - س - ن /// إلى ما لا نهاية

١ - م س ص ١٠٧ وما بعدها
٢ - فيما يختص بالقيمة الاستيعابية والقيمة التبادلية ، راجع رأس المال الكارل ماركس، والجزء الأول ص ١ - ١٤ الترجمة العربية .

ويصبح الممثل الواعي لهذه الحركة شخصاً رأسمالياً فقد أهم صفة في دماغه صاحب المشروع القديم ، الذي وإن كان أيضاً يهتم أولاً بتحقيق أكبر عائد من عملية الإنتاج ، إلا أنه كان يوجه جزءاً كبيراً من اهتمامه إلى سير عملية الإنتاج . ويتعهد بنفسه خطوات المشروع منذ بدايته حتى تخرج المنتجات إلى السوق .

أما الرأسمالي في صورته الأخيرة فهو شخص نهم مضارب في البورصات يخرج النقود من جيبيه لكي تعود إليه مع زيادة جديدة بدون أى مجهود يبذله .

ولا شك أن الرأسمالي في مختلف صورته يستهدف زيادة ثروته وتوسيع مجال استثماراته حتى يحقق لنفسه مركزاً متميزاً من الناحية الاجتماعية يضمن عن طريقه استمرار الزيادة في مكاسبه وثروته .

والاقتصاد الماركسي يحال هذه الظاهرة ويتتبع نتائج مسعى الرأسمالي الذي لا يفتر في طلب الربح .

٢ — القيمة وفائض القيمة (١)

أ — مبدأ القيمة يعمل على تماسك المجتمع : تقرر النظرية الكلاسيكية في القيمة أن قيمة السلعة تتناسب مع كمية العمل اللازم لإنتاجها ، وقد رأى ماركس أن هذه النظرية — ولو أنها لا تنطبق في جميع الظروف — إلا أنها تعد نظرية تقريبية لإظهار خصائص الاقتصاد المنتج للسلع ،

وعلى هذا فإن أسعار السوق التي تسجل أى انحراف عن هذه القاعدة في

(١) راجع ليونيف ، الاقتصاد السياسي ، إنتاج السلع ص ٢٠ — ٤٦ ،
جوهر الاستغلال الرأسمالي ص ٤٧ — ٧٤ — وراجع كذلك ، أساسيات
الماركسية ، ص ٢١٨ وما بعدها .

تقدير القيمة ستؤدي حتماً إلى تحول العمل من صناعات إلى أخرى ، أى يتجه الإنتاج إلى السلع التى تحقق سعراً أعلى وتبذل فى إنتاجها كمية من العمل أقل من الأولى .

ويدخل فى نطاق القيمة بالمعنى الكلاسيكى سائر مراحل عملية الإنتاج وتوزيع العمل والتبادل ، ويتم تحديد القيمة فى السوق بطريقة ملزمة لا دخل للأفراد فيها بحيث تتخذ الطابع الاجتماعى .

يقول كارل ماركس « مادام الرأسماليون الفرديون يلتقى أحدهم بالآخر بصفتهم ملاكاً للساع فحسب ، ومادام كل واحد منهم يسعى لبيع سلعته بأعلى سعر ممكن (مسترشداً فى تنظيم إنتاجه — ظاهرياً — بإرادته المطلقة) فإن القانون الداخلى يفرض نفسه فقط من خلال تنافسهم ، وضغطهم المشترك بعضهم على بعض ذلك تتساوى مختلف الانحرافات : وقانون القيمة يعمل بصفته قانوناً عاماً ، على فرض نفوذه وتأثيره والاحتفاظ بالتوازن الاجتماعى للإنتاج وسط التقلبات العرضية .. » (١)

وهذا يعنى أن قانون القيمة يعتبر مبدأ يعمل على تماسك المجتمع المنتج للسلع فلا يعمل كل منتج منعزلاً عن الآخر بل يعمل الجميع فى ظل نظام اجتماعى متماسك يندمج فيه نشاطهم لتظهر قوة عمل اجتماعية فعالة ، تكتسب شكلاً اجتماعياً معيناً ، وتظهر فيه علاقات الإنتاج على أنها علاقات اجتماعية وليست علاقات بين أشياء جامدة .

وهنا يبدو لنا الطابع السحرى (٢) للقيمة ، إذ أنها تبدو فى الظاهر على

(١) « رأس المال ، كارل ماركس .

(٢) « رأس المال ، الجزء الأول ص ٣٤ ، الترجمة العربية .

أنها علاقة كمية بين أشياء غير حية ، ولكنها — كما رأينا — تخفى وراءها مجموعة من العلاقات الاجتماعية المعقدة بين أفراد المجتمع .

ولا شك أن ظهور العلاقات الاجتماعية بين الناس على صورة علاقات بين الأشياء يخفى الطبيعة الحقيقية لإنتاج السلع ، ويؤدي إما إلى عدم فهم الناس للنظام الاجتماعي القائم بينهم ، وإما إلى اعتقادهم بأنه مظهر من مظاهر القوى الطبيعية التي لا تقع تحت سيطرة الإنسان . وبذلك يصبح نظام إنتاج السلع عبارة عن حالة المجتمع التي تكون فيها عملية الإنتاج صاحبة السيطرة على الإنسان بدلاً من أن يسيطر الإنسان عليها . (١)

وسوف لا يكون في استطاعة المجتمع المنتج للسلع أن يتخلص من أثر هذه النظرة السحرية للقيمة إلا بعد أن يصبح مجتمعاً اشتراكياً وحينذاك يتضح تماماً المضمون الاجتماعي للبدأ القائل بأن العمل هو أساس القيمة .

ب — تحليل قيمة العمل : تبين لنا إذن كيف أن العمل كأساس للقيمة يعتبر سلعة تباع وتشترى في الأسواق في ظل النظام الرأسمالي ، فيجب إذن أن تحلل هذه القيمة لكي نعرف مم تتكون قيمة العمل وكيف تتحدد . أن الرأسمالي يشتري قدرأ محددأ من وقت العامل ، أو هو يشتري العامل لمدة محددة من الوقت ، ولا فرق بين الأمرين عند ماركس ، إذ أن قوة العمل ليست شيئاً سوى العامل نفسه ، وقد اتضح ذلك في مجتمع الرقيق ، وأختفت هذه الحقيقة في ظل النظام الرأسمالي وراء مظهر قانوني يحدد ساعات العمل ويبين بدايته ونهايته ، وإذن فقيمة قوة العمل ما هي إلا قيمة العامل نفسه . فلو طبقنا نظرية

د العمل أساس القيمة ، على قيمة العمل لوجدنا أن كمية العمل اللازمة لإنتاج العامل هي نفسها كمية العمل اللازمة لإنتاج وسائل معاش العامل أو قوت يومه وإذا افترضنا أن الرأسمالي يشتري قوة العمل بقيمتها الحقيقية لكان معنى هذا أن كمية العمل التي يحصل عليها الرأسمالي من العامل ، هي نفسها كمية العمل اللازمة لإنتاج وسائل معاش العامل أو قوت يومه . ولكتنا قد رأينا أن المعادلة $n : s . n$ لن يكون لها معنى إذا لم تكن n ، الثانية أكبر من الأولى ، أى إذا لم يسترد الرأسمالي القيمة الأصلية ومعها فائض قيمة ، وبمعنى آخر لن يستطيع المنتج الرأسمالي الاستمرار فى الإنتاج ما لم يحصل على قوة عمل إضافية من العامل بلا مقابل أى قوة عمل مجانية .

ولتوضيح ذلك نذكر أن الرأسمالي الذى يشتري قوة العمل بقيمتها الحقيقية يدفع للعامل أجراً يساوى قيمة وسائل معاشه أو قوت يومه ، ولنفرض أن هذه القيمة تساوى إنتاج ست ساعات عمل ، فعند انتهاء هذه الساعات الست يكون العامل قد أنتج قيمة تكفى لتغطية أجره . فإذا توقف إنتاج العامل عند هذا الحد خرج الرأسمالي من العملية صفر اليدين دون أدنى ربح ، ولكن الواقع أن الرأسمالي لا يشتري العامل لمدة ست ساعات فقط بل هو يشتري يوم العامل بأكمله أى عشرة ساعات ، وفى هذه الحالة يعمل العامل أربع ساعات لا يحصل على أجره مقابلها وينتج عن هذا العمل المجانى قيمة إضافية تدخل فى جيب الرأسمالي ، وهذه القيمة الإضافية هى التى يسميها كارل ماركس فائض القيمة (١). والتى تكون دائماً موضع اهتمام الرأسمالي وعليها مدار نشاطه .

وعلى هذا يمكن تقسيم يوم العمل إلى قسمين : قسم العمل الضرورى

وهو الذى ينتج فيه العامل قيمة تعادل أجره . ثم قسم العمل الفائض ، وهو الذى ينتج فيه العامل فائض القيمة .

٥ - معدل الفائض القيمة : (١)

ونسبة العمل الفائض إلى العمل الضرورى أو نسبة فائض القيمة إلى الأجور تسمى بمعدل فائض القيمة . ويمكن زيادة هذا المعدل أو إنقاذه بوسائل عدة ، إذا كانت العوامل الأخرى متساوية ، فمثلا يزيد معدل فائض القيمة إذا أطال الرأسمالى يوم العمل وكذلك إذا خفض الأجور الحقيقية أو عمل على زيادة حجم الإنتاج بإدخال تحسينات فنية على الآلات أو بتطبيق نظام تقسيم العمل الذى يتيح له استغلال قوة العمل بطريقة مثلى .

وينقص معدل فائض القيمة إذا إنخفضت ساعات العمل اليومى أو ارتفعت الأجور الحقيقية أو إنخفضت إنتاجية العمل (٢) .

د - تحليل قيمة السلعة : ولكى تتضح التغيرات التى تطرأ على معدل فائض للقيمة يجب أن نحلل قيمة السلعة ونعرف عناصر تكوينها ، فإذا تناولنا أى سلعة مصنوعة فإننا نجد أنها تحتوى على ما يلى :

١ - قيمة المواد الأولية : التى استخدمت فى صنعها بالإضافة إلى قدر معين من الإستهلاك والتلف فى الآلات والمعدات اللازمة لإنتاجها ، ويسمى هذا

١ - م س - ج ١ معدل ومقدار فائض القيمة ص ٢٥٣ - ٢٦٩ - الصيغ المختلفة لمعدل فائض القيمة ج ٢ ص ٢٣ - ٢٦ .

٢ - م س . التغيرات التى تطرأ على معدل فائض القيمة ، تطبيقات على الصناعة الانجليزية ص ١٨٦ - ٢٥٢ - راجع كذلك الفصل الخاص بالعمل والقيمة والتغيرات

ج ٢ ص ١٢ - ٢٢٢

رأس المال الثابت ويرمز له بالحرف (ر)

٢ — قيمة قوة عمل : وتسمى رأس المال المتغير^(١) ويرمز لها بالحرف (م)

٣ — فائض قيمة ويرمز له بالحرف (ف)

وبذلك يمكن حساب القيمة الاجمالية للسلعة بواسطة المعادلة $ر + م + ف$

ويكون معدل فائض القيمة $\frac{ف}{م}$ ، ومعدل الربح $\frac{ف}{ر + م}$ أى نسبة فائض القيمة

إلى مجموع رأس المال ، وتكون نسبة رأس المال ، الثابت إلى مجموع رأس المال

$\frac{ر}{ر + م}$. وهو ما يسمى بالتركيب العضوى لرأس المال ، فإذا وضعنا الرمز (ح)

في مقابل معدل الربح والرمز (ع) في مقابل التركيب العضوى لرأس المال فإننا

نجد أن $ح = ف (فائض القيمة) (أ - ع)$ التركيب

العضوى لرأس المال (أى أن $ح = ف (أ - ع)$. وهذه المعادلة تعنى أن

معدل الربح يتغير في نفس الاتجاه الذى يتغير فيه معدل فائض القيمة ، أى أن

معدل الربح يتناسب تناسباً طردياً مع معدل فائض القيمة ، وفى عكس التركيب

العضوى لرأس المال . أو بمعنى آخر يتناسب معدل الربح ومعدل فائض القيمة

تناسباً عكسياً مع التركيب العضوى لرأس المال ، وسيكون لهذا القانون أثره فى

تحليل ماركس لتطور النظام الرأسمالى وإنهياره . بمعنى أن الزيادة المستمرة

للتتركيب العضوى لرأس المال سينتج عنها تراكم تحدث بسببه أزمات كبيرة تدفع

بمعدل الربح وفائض القيمة إلى الهبوط . ويكون فى ذلك القضاء على نظام الإنتاج

الرأسمالى كما سنرى .

١ - م . س - رأس المال الثابت ورأس المال المتغير ج ١ ص ١٥٥ - ١٦٦ .

٣ - التراكم والأزمات: ^(١)

لقد أدى بنا تحليل قيمة السلعة إلى معرفة التركيب العضوي لرأس المال وكيف أنه تألف بمضى الزمن من تجميع د فائض قيمة ، خلال عمليات تبادل مستمرة (٢) ، ولهذا فالرأسمالي يسعى باستمرار لزيادة معدل فائض القيمة لكي تتضمن ثروته وترتفع مكانته في السلم الاجتماعي نتيجة لثرائه ، ولن يدير له ذلك إلا بتحقيق المزيد من التراكم ، أى زيادة حجم إنتاجه باستمرار ويكون معنى التراكم عنده كما يقول كارل ماركس ، أن يغزو عالم الثراء الاجتماعي وأن يريد من كتلة البشر الذين يستغلهم ، وبذلك يوسع دائرة نفوذه وسطوته المباشرة وغير المباشرة ، :

وبالإضافة إلى هذا فإن طبيعة الإنتاج الرأسمالي تدفع المنتج - بالضرورة - إلى سلوك طريق التراكم ، ذلك أن تطور الإنتاج في ظل النظام الرأسمالي يحتم زيادة كمية رأس المال المستثمر في أى عملية صناعية خضوعاً لمبدأ المنافسة الذى يفرض نفسه على المنتج ، إذ أنه لكي يحافظ على رأسماله يجب أن يعمل باستمرار على زيادة حجمه أى الاستمرار في عمليّة التراكم ، وإذن فالتراكم يرجع إلى الخصائص التركيبية الأساسية التى يقوم عليها النظام الرأسمالى :

ولما كان التراكم يعنى زيادة جديدة إلى رأس المال بقسميه الثابت والمتغير - أى زيادة الطلب على المواد الأولية وقوة العمل - فإن ذلك يعنى أن التراكم سيؤدى إلى زيادة الطلب على قوة العمل ؛ ومن ثم إلى ارتفاع الأجور باضطراد مما يهدد معه وجود فائض القيمة ، ويكون من نتيجة ذلك الإطاحة

١ - م. س - ج ٢ ص ١٠٠ - راجع كذلك أيون تيف ، الاقتصاد السياسى ص ١٢٩ - ١٥٢

٢ - م. س - ج ٢ كيف يتحول فائض القيمة إلى رأس مال ص ٧٩ - ٩٩ .

بالنظام الرأسمالي . وقد لجأ الاقتصاديون الكلاسيكيون إلى حل هذه المشكلة عن طريق استخدامهم لمبدأ السكان، ذلك أن الإرتفاع في الأجور يؤدي إلى إرتفاع مستوى المعيشة ، مما يؤدي بدوره إلى تزايد السكان فيزيد العرض في قوة العمل باستمرار وتعود الأجور إلى الهبوط .

ولكن كارل ماركس دلل على فساد هذه النظرة الكلاسيكية وذهب إلى أن عملية التراكم تؤدي إلى وجود احتياطي من العمال المتعطلين (وهو جيش العمال الاحتياطي أو الفائض النسبي في تعداد السكان) ، وهؤلاء العاطلون ينافسون العاملين في سوق العمل ، فيؤدي ذلك إلى وقف إرتفاع الأجور . يقول كارل ماركس : خلال فترات الركود والرخاء المتوسط يضغط جيش الصناعة الاحتياطي على الجيش العامل ، وفي أثناء فترات الإفراط في الإنتاج يحد الجيش الأول من دماوى الثانى ، وعلى هذا يعتبر فائض تعداد السكان النسبي المحور الذى يدور عليه قانون العرض والطلب للعمل . فهو يحدد مجال عمل هذا القانون في إطار الحدود الملائمة للاستغلال الرأسمالي وسيطرة رأس المال ، (١) .

ولكن ما مصدر تكوين جيش العمل الاحتياطي ؟

يشير ماركس إلى مصدرين أولهما : ما يسميه بالبطالة الفنية أو التكنولوجية وذلك أن إرتفاع الأجور بسبب التراكم وزيادة الطلب على قوة العمل يدفع الرأسمالى إلى استخدام الآلات التى توفر قوة العمل وتزيد الإنتاج فينضم عدد جديد إلى جيش العاطلين .

وأما المصدر الثانى لتكوين جيش العمل الاحتياطي فهو يرجع إلى تخفيض

الرأسمالي لمعدل التراكم عندما يلبس أن استخدام الآلات لم يؤد إلى تخفيض الأجور، وقد يعتمد إلى وقف التراكم نهائياً، وتحدث من جراء ذلك أزمة يتبعها كساد فيزداد عدد العاطلين، وتعود الأجور إلى الهبوط، فتصبح الظروف ملائمة لاستئناف التراكم من جديد. وهكذا فإن الماركسيين يرون أن البطالة وأزمات الكساد من العوامل الأساسية في تركيب النظام الرأسمالي وبدونها يتعذر قيامه، وكذلك فإنها سيكونان السبب في القضاء عليه.

ومن ثم فإن عملية التراكم تنتج عنها تناقضات أو صعوبات تظهر باستمرار من خلال تطور النظام الرأسمالي وتضخمه. والصعوبة الأولى ترجع إلى ميل معدل الربح نحو الهبوط. كما تبين من معادلة الربح، $ح = ف (١ - ع)$ ، ففي خلال نحو الرأسمالية نلبس اتجاهات قوية لصعود التركيب العضوي لرأس المال، أي الاتجاه إلى تزويد العمال في المتوسط بآلات أكثر تحسناً وأعلى ثمناً وذلك لكي يتم إنتاج كمية أكبر من السلع، ويبدو أن هذا في حد ذاته - بحسب المعادلة $ح = ف (١ - ع)$ - يكفي لدفع معدل الربح إلى الهبوط. وكان ماركس يعتقد أن التركيب العضوي الصاعد، أي المتزايد لرأس المال لا بد له - على المدى الطويل - أن يفرض نفسه، وأن يتسبب في ميل معدل الربح نحو الهبوط. ولما كان الربح هو المحرك الأساسي للنظام الرأسمالي، فإن أي هبوط في معدله يعني أن هناك تدهوراً مضطرباً واتجهاً إلى الكساد.

وأما الصعوبة الثانية : وهي تظهر كلما تقدم النظام الرأسمالي في الزمن أي في اتجاهه نحو الشيخوخة فنرى هبوط معدل الاستهلاك مع استمرار تضخم الإنتاج، والأصل في أي نظام اقتصادي سليم أن يسير الإنتاج جنباً إلى جنب مع الاستهلاك أي أن يتوقف الإنتاج على الاستهلاك، فلا معنى لإنتاج سلع لا تأخذ طريقها

إلى الاستهلاك . ولكن الملاحظ في ظل النظام الرأسمالي أنه كلما ازدادت ثروة الأمم اتجهت إلى تخصيص قدر إنتاجها - يتزايد معدله باستمرار - وذلك لأغراض التراكم ، أى لبناء قدرة اقتصادية جديدة لإنتاج مزيد من السلع في المستقبل ، وفي نفس الوقت يتجه الاستهلاك نحو الإنكماش بصورة واضحة ذلك لأن الاستهلاك مقيد بدورة البطالة التي تصاحب التراكم في العادة - كما بينا - وكذلك لأن الرأسمالي يعتمد خفض استهلاكه لوصوله إلى درجة التشبع ولرغبته في توفير المزيد من فائض القيمة لأجل التراكم .

وهذا هو التنافس الواضح بين اتجاه الرأسمالية إلى التوسع في الإنتاج من ناحية ، واتجاه معدل الاستهلاك إلى الانخفاض من ناحية أخرى . ويزداد هذا الانخفاض حدة وتعقيداً كلما ازداد نمو النظام الرأسمالي وتضخمت ثروته بالإضافة إلى ميل معدل الربح إلى الهبوط . ويعمل هذا كله على خلق حالة من الكساد المزمن ، لا يمكن علاجها إلا بوسائل التنمية الخارجية : كالسعي لكشف أراضي جديدة لتكون ميداناً للاستثمار الرأسمالي ، أو إدخال صناعات جديدة تحتاج إلى استثمارات هائلة ، أو الاتجاه إلى الحرب بما تستلزمه من طلب غير محدود على الأسلحة ودمار للثروة القائمة .

٤ - تحول الرأسمالية إلى إمبريالية هدفها الحرب ^(١)

ولما كان لا يوجد قارات جديدة لم تكتشف بعد ، وكذلك ضاقت فرص الاستثمار في المشروعات الضخمة فإن ظاهرة التراكم التي تهدد بقاء النظام الرأسمالي تدفع أصحابه إلى سلوك الطريق الوحيد الباقى أمامها وهو التسليح

١ - راجع ليونتييف « الإقتصاد السياسى ، الإمبريالية ص ١٥٣ - ١٨٨ »
الحرب وأزمة الرأسمالية الإمبريالية وتداعياتها ص ١٨٩ - ٢٠١ .

والحرب وخلق الأهداف والدوافع العدوانية حتى لا تقف عملية الإنتاج فينهار النظام كله ، ويصاحب هذا المسلك الاتجاه إلى تركيز رأس المال أما على الصعيد القومى وأما على الصعيد الدولى وهذا ما يسمى بالإحتكار .

ولكن الإحتكار الذى يقضى على كل منافسة بين المنتجين يزيد من حدة التناقض الذى أشرنا إليه . وكان لظهور الإحتكارات القوية ، وبروز الولايات المتحدة وألمانيا كقوتين إقتصاديتين جبارتين في مواجهة الرأسمالية الانجليزية كان لكل ذلك أثره الكبير في اتجاه البحث عن منافذ جديدة لاستثمار الأموال المتراكمة ، وكسر نطاق الأسواق التقليدية القديمة . وذلك بالاستيلاء على الأراضى التى لم يسيطر عليها الاستعمار بعد ، واستنزاف المواد الأولية منها واستغلال الشعوب المتخلفة . وعند ما اكتمل اقتسام العالم المتخلف بين القوى الاستعمارية دخلت هذه الدول الأخيرة في صراع استعماري مخيف للحصول على المواد الأولية والسيطرة على الأسواق ، وتعد هذه الفترة ، مرحلة تحول تاريخي للرأسمالية إذ أنها أصبحت إمبريالية أو استعمارية فالاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية (١)

وقد أنشئت في هذه المرحلة الجيوش والأساطيل الضخمة ، واندفعت الروح القومية من عقولها لكي تخفى وراءها مطامع الرأسمالية واستثماراتها ، فازدادت بذلك الحاجة إلى حروب الصراغ الدولى الأنظار عن الصراع الطبقي وأصبح التساح ضرورية لتزايد الحاجة إليها كوسيلة لتعويض اتجاه الاستهلاك نحو الانخفاض .

وهكذا نجد أنه في هذه المرحلة الإمبريالية تصب جميع التناقضات الوطنية والدولية في تناقض رئيسى واحد مؤداه أن الحرب هي الهدف القادر على الإبقاء

على هذا النظام ، وبمعنى أوضح إن الموت هو وسيلة الحياة ولما كانت الحرب قوة تقضى على شيرها فإن الرأسمالية في تطورها النهائي والاستمرارى لا تدرى أنها إنما تسعى إلى حثفها بظلمها حينما تتخذ الحرب وسيلة للبقاء ، إذ أنها بالحرب تقضى على كل ما حققته الإنسانية من حضارات ومنتجات في تاريخها الطويل .
وستحل الاشتراكية محلها بعد أن أتمت الرأسمالية مهمتها التاريخية في بناء قوى البشر الإنتاجية .

* * *

والخلاصة :

هذه هي الاشتراكية العلمية عند كارل ماركس التي تحتل مركز اليسار المتطرف في الفكر الاشتراكي ، بينما تتخذ الاشتراكية الخيالية موقف اليمين ، وتحتل اشتراكية الدولة والاشتراكية الفابية والنقابية والاشتراكية الديمقراطية عند جان جوريس وأمثاله مركز الوسط من هذا المد الاشتراكي الخضم .

وقد رأينا كيف ترجع الماركسية إلى نظرية مركزية تقول بالمادية الجدلية وتفسر بها عالم الطبيعة ثم تكتشف عن طريقها قوانين المادية التاريخية في المجتمع وتبرز أشكال التطور الاجتماعى القائم على الصراع بين الطبقات ، ثم تنتهى إلى تحليل عناصر النظام الرأسمالى القائم وكيف أن رأس المال إنما يرجع إلى تكديس خائض القيمة ، وإن النظام كله مهدد بالفناء بسبب التراكم والازمات مما ينتهى حتما إلى ظهور النظام الاشتراكي .

وقد وجه الاقتصاديون نقداً شديداً إلى ماركس نشير إلى طرف منه

غيايلى :

١ — إن معارضة ماركس للنشالية إنما تقوم على أساس مذهبى بحت ، فقد

حدد ماركس لنفسه إطاراً مادياً خالصاً في ظل نظريته المادية ، فهو لا يعدو أن يكون أحد دعاة الفلسفة المادية الذين وجدوا في كل عصر ، أما ادعاؤه بأن موقفه المادى يتسم بالطابع العلمى فهو انما لا يقوم على سند من المنطق العلمى نفسه ففضلاً عن أنه يطبق أسلوبه الجدلى المدرسى (الإسكولائى) بطريقة تعسفية لا يستجيب لها الواقع الطبيعى بوضوح ، فهو بالإضافة إلى ذلك يغفل قاعدة هامة من قواعد المنهج العلمى فيستطع بذلك فى مصيدة الفلسفة العلمية متوهماً أنه إنما يتمشى مع العلم التجريبي ، وحقيقة الأمر إن العلم التجريبي يستبعد كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للملاحظة أو التجربة ، أى كل ما لا نعرفه عن غير طريق الحواس ، ولكنه مع هذا لا يقطع برأى حاسم فى الموضوعات التى قد لا تأتى عن غير طريق الحواس ، فهو يعاق المسك عليها ، ويكتفى العالم التجريبي باقول بأنه لا يعرف شيئاً أى إنه لا يقطع برأى فى مشكلة وجودها أو عدم وجودها وهذا هو منطق المنهج العلمى الحق . أما إذا سمع العالم لنفسه بأن يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الموجودات المادية هى الموجودة وحدها ولا شئ غيرها ، فإنه بذلك يخرج عن دائرة العلم إلى دائرة الفلسفة ، حيث ينتفى التمييز بين فلسفة علمية وأخرى غير علمية . وإذا كان ما يدعيه ماركس صحيحاً فقد يمكن أيضاً أن نسمى فلسفة هيوم وفلسفة كانت النقدية فلسفة علمية من حيث استبعادها لكل ما لا يخضع للحواس .

وقد كان لإنتناق ماركس للفلسفة المادية أثره فى رفضه للقيم الروحية وإعتباره الدين معوقاً للتطور الإجتماعى ، والواقع أن تنكر ماركس واتباعه للدين لم يقرب بينهم وبين العلم بل على العكس من ذلك لقد ازداد إبتعادهم عن الروح العلمية والمنهج العلمى لأن استبعاد حقائق الدين وإنكار وجود الله وغير ذلك إنما يعد إعتماً لمذهب فلسفى آخر معارض وليس لفكرة علمية موضوعية .

وهذه هي النتائج الحتمية للفلسفة المادية في كل العصور : فليست الاشتراكية علماً بل هي كما يقول جورج سوريل تشير إلى مجتمع فرضى مبسط وغير واقعي ، بل إنه مجتمع مثالي مرسوم بخطوط مبسطة في كتاب « رأس المال » الذي يعد نوعاً من البحث التجريدي غير الواقعي كما يقول « كروتشي » ولقد كان نقد الاشتراكي البريطاني ر.زي ماكدونالد لكارل ماركس مخففاً إذ أنه يقول بأن مكانة كارل ماركس تقف عند عتبة الاشتراكية العلمية وليس إلى أبعد من ذلك .

٢ — وكذلك فإن فكرة كارل ماركس عن المادية التاريخية قد ظهرت قبله عند رجال القرن الثامن عشر وعلى الأخص عند مالتوس ، وكذلك عند بعض رجال الاقتصاد في فرنسا في القرن التاسع عشر ، وعلى أية حال فهي فكرة أولية غير علمية *apriori* سابقة على التجربة وغير مشتقة من الواقع ، فالعوامل الاقتصادية لا تنشئ الحياة الاجتماعية بل إن العكس هو الصحيح ، إذ أن العناصر الدينية والأخلاقية والفكرية والسياسية مجتمعة تلعب دورها في تطور الحياة المادية للبشر فالعلم والأخلاق — كما يقول كونت — هما اللذان يوجهان الحياة الاجتماعية إلى ما هو أسمى من الأهداف الاقتصادية . وإذا كان كل حادث تاريخي ينطوي على عنصر اقتصادي ، إلا أنه من الخصال إرجاع التطور التاريخي كله إلى عوامل اقتصادية بحتة .

وقد أحسن انجلز بهذا النقد الخطير الموجه للمادية التاريخية فذهب إلى أنه ولو أن التعليل الاقتصادي للتاريخ ليس التعليل الوحيد لتطور المجتمع ، إلا أنه يعد من بينها التعليل الحاسم لهذا التطور ، وربما يعد هذا التفسير من جانب انجلز تراجعاً جزئياً عن الموقف الماركسي الأساسي . والحقيقة أن كارل ماركس إنما تمسك بدعوى المادية التاريخية لكي يبعث الثقة في نفوس البروليتاريا في حتمية انتصارها على البرجوازية ، فهي إذن نوع من الايديولوجية التي يراد بها أن

تكون ديناً لا علماً وموضوع اعتقاد إيماني لا موضوع نظر علمي : وقد لاحظنا أول نقض للمادية التاريخية في التطبيق عند ما قامت الثورة الروسية فقد قامت أولاً على أساس نشر الفكر الماركسي والترويج له بين الجماهير ، فيكون « الفكر » هو الذي أحدث الثورة والتطور التاريخي وليس العكس .

٣ — أما فكرة صراع الطبقات فقد أشار إليها مفكرون كثيرون قبل ماركس مثل : ترجرويهيرابو وكيسنای وهولباخ . ويلاحظ أنه على الرغم من أن صراع الطبقات أمر مسلم به ، ولكن من الخطأ المبين إرجاع التطور التاريخي إلى هذا الصراع وحده فذلك تبسيط مغل بالواقع التاريخي ، فقد سجل التاريخ فترات طويلة ساد فيها الاتفاق بين الطبقات ، ثم أن لصراع الطبقات أنواعاً أخرى متعددة غير تلك التي أشار إليها ماركس .

٤ — أما نظرية ماركس عن القيمة فإنها ترجع في أصلها إلى نظرية القيمة عند سميث وريكاردو وقانون الأجور الحديدي ، ويلاحظ أيضاً أن ماركس في تحديده للقيمة لا يدخل فيها العمل الذهني .

أما نظرية فائض القيمة فهي ترجع إلى تومسون وسيسموندی . وقد أهملت هذه النظرية نصيب رأس المال والتنظيم والعمل العقلي والابتكار في عائد الإنتاج .

٥ — لقد ثبت خطأ قانون التركيز الرأسمالي وتزايد البروليتاريا ، فبعد قرن كامل من ظهور البيان الشيوعي نجد أن الطبقات الوسطى لا تختفي بل تزايد . وتنشأ في دول لم تكن موجودة فيها من قبل ، بينما نلاحظ تزايد الفقريين البروليتاريا في بعض البلاد ، ويتضخم حجم الطبقة الوسطى — التي يعظم شأنها باستمرار — لكي تكون علامة على تخفيف الفوارق بين الطبقات بل على امتصاص حدة الصراع الطبقي وتحويله إلى سلام اجتماعي عن طريق نشاطها الفكري والاجتماعي بحيث يعطل على المدى الطويل — بل يقضي نهائياً — على ما يسميه الشيوعيون بالانقلاب الثوري إلى الاشتراكية . وهذا هو السبب في أن حتمية

الحل الاشتراكي في المجتمعات الحالية إنما تفسر واقعياً لا على أساس انتصار البروليتاريا وقيام ديكتاتورية الطبقة العاملة بل على أساس التمدد الأفقي للطبقة الوسطى (١) بحيث يتقدم جناحها (المطل على البورجوازية والمطل على البروليتاريا) لكي يطويا تحتها التناقضات الصارخة لكلا الطرفين المتناحرين . فيكون الهدف النهائي هو القضاء على الوجه المستغل لرأس المال وكذلك الحد من إفقار الطبقة العاملة والاختذ بيدها تدريجياً حتى تلحق بالمستويات الأولية للطبقة الوسطى ، وبذلك يقضى بالتدريج على الفوارق الاقتصادية الصارخة بين الطبقات بأسلوب سلس وقد لاحظنا في السنوات الأخيرة الاتجاه التدريجي لتلاشي الأساس الاقتصادي للتمييز الطبقي واستحكام الصراع الدموي بينها وذلك بظهور مبدأ إنساني جديد تقوم الطبقة على أساسه وهو العلم ، فقد بدأ واضحاً أن التمايز الطبقي والسيطرة الطبقيّة سوف تقوم في المستقبل على أساس من العلم المتقدم ، والثقافة أرفع درجات السلم الإجتماعي وهذا ما لم يفتن إليه ماركس رغم مناداته بالإشتراكية العلمية الأمر الذي يتحتم معه أن يحتل العلماء مركز الصدارة في مثل هذا النظام .

٦ — وفيما يختص بالآزمات الدورية . فقد أشار بعض الاقتصاديين إلى أن هذه الآزمات لم تتحقق بالدرجة التي أشار إليها ماركس ، وأنها ترجع إلى أسباب أخرى خارجة عن مجال الاقتصاد .

ومن ناحية أخرى فإن علامات انهيار النظام الرأسمالي التي أشار إليها ماركس لم تظهر بصورة حاسمة ، بل إن هذا النظام لا يزال يتحكم في مصير أعداد هائلة من البشر ويحقق أهدافه ويوطد دعائمه بطريقة لا تشتم منها راتحة المرضى أو التدهور

١ — راجع Evan : Durbin The politics of Democratic socialism

وكذلك Grant Socialism and the middle class

وسنعرض لهذه النظرية بالتفصيل عند الكلام على « الاشتراكية في بريطانيا »

بحيث نرى كيف ازداد حجم الطبقة الوسطى التي يسميها ماركس بالبورجوازية الصغيرة

٧ — أما الشكل الخامس ، الشيوعي ، الذي سينتهي اليه التطور الإجتماعي حسب آراء ماركس فلم يتحقق حتى في روسيا نفسها ، بل إن كل العوامل تشير إلى أن تيار الحياة الإقتصادية في الاتحاد السوفيتي إنما يتجه وجهة معاكسة من حيث السماح للأفراد بقدر من الملكية ومراعاة الحافز المادي للإنتاج الخ...
ثم أنه إذا كان تطبيق المادية الجدلية في الطبيعة لم يؤد إلى الكشف عن ثبات شكل طبيعي بعينه بل إن الطبيعة دائمة التطور كما قال داروين وكارل ماركس فكيف يمكن إذن أن نسلم بظهور شكل شيوعي ثابت كنتيجة للتطور التاريخي وكيف تقف عملية المد الجدلي عند هذه الصورة الأخيرة ؟ إن الحياة هي الحركة والتطور، أما السكون والثبات فهو الموت أو العدم كما يقول ماركس ، فهل تنتهي الإنسانية ، عند المرحلة الشيوعية ؟ أم أن منطق المذهب سيدفع بالشيوعية أيضاً إلى الانتكاس والتطور كما حدث بالنسبة للشيوعية البدائية ويعود المجتمع لقطع مراحل تطوره الرتيبة مرة أخرى ، وبذلك يكون ماركس من القائلين بالدورة Cycle مثل سروكن وباريتو وغيرهما من علماء الاجتماع . أما إذا ادعى الماركسيون بأن موقفهم العلمي لا يسمح لهم بالتنبؤ إلى ما هو أبعد من ذلك فيمكن الرد عليهم بأنهم قد سبق لهم بالفعل تجاوز حدود « الموقف العلمي » وذلك بتنبيئهم بقيام المجتمع الشيوعي . والحق أن المدرسة التاريخية العلمية ترفض دعوى التنبؤ التاريخي وتكرر على الماركسيين أي أدعاء من هذا الصدد إذا أرادوا أن ينحازوا إلى جانب النظرة العلمية لا النظرة الخيالية التي تأثروا بها على الرغم من هجومهم الشديد على الاشتراكيين الخياليين كما رأينا .

٨ — يبقى إذن مناقشة دعوى « الدولية (١) » التي تنادي بها الشيوعية ، لقد كان

(١) راجع « أساسيات الماركسية » ص ٣٤ وما بعدها وكذلك فرانز بوركينو ، « الاشتراكية قومية أو دالية » بمجلة إخنرنا لك رقم ١٠٧ ، ص ١ — ١١٦

متالين اشتراكياً واقعياً حينما تصدى لثروتسكى الذى وقف يدافع عن الاتجاه
الدولى للشيوعية ، والحق أنه على الرغم من محاولة إذابة القوميات داخل الاتحاد
السوفيتى إلا أننا نجد أن الأحزاب الشيوعية فى العالم ما زالت تحتفظ بصيغتها
القومية ، بل أنه قد فشلت محاولات إذابة القوميات فى أوروبا الشرقية وفى
بولندا وألمانيا الشرقية على وجه الخصوص . ولا يمكن أن يتصور المرء انتصار
مبدأ « الدولية » فى جو عالمى يسوده التوازن والتوتر وتتحكم فيه القوى الذرية
المتناحرة ، بل أننا نرى المزيد من اشتعال الحركات القومية فى مختلف أنحاء العالم ،
بحيث يتعذر فى المستقبل تحقيق نظام موحد أو أمم شيوعية متحدة أو أى نظام
خىالى من هذا القبيل .

وتبقى للماركسية مع هذا محاولة منهجية لكفالة عدالة التوزيع والحد من
استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وبذلك تعد مساهمة جبارة فى سير الحركة
والفكر الاشتراكى ، تنسم بطابع جدل تريكى متماسك يصلح لأن يكون أساساً
لأيدولوجياً للدعوة الاشتراكية ونصرة الطبقات المظلومة .

اشتراكية الحركة

Socialisme de Mouvement

١ — الجماعة بعد ماركس :

تبين لنا كيف أحدث الفكر الماركسي دوامة هائلة في الفكر الاجتماعي المعاصر، وقد تكونت حول آراء ماركس « مدرسة جماعية »، تتعصب للباركسية، وتفسر معضلاتها وتجاهد الإبقاء على النظرية في تخطيطها العام، وفي تفصيلاتها الدقيقة. غير أنه قد ظهر إلى جوار هؤلاء التلامذة المخلصين لماركس جماعة من المراجعين أو المعدلين لآرائه وطائفة أخرى من المكابحين لبعض ما رأوه من نقص في بناء الماركسية.

وقد لاحظت هذه الطائفة الأخيرة أن ماركس يوجه كل اهتمامه إلى إيضاح مسار التطور التاريخي للمجتمع وحتمية ظهور النظام الاشتراكي، ولكنه لم يحدد بناء المجتمع الاشتراكي بالتفصيل، ولذلك شعروا بأنه من الواجب عليهم أن يكملوا هذا النقص بطريقة وصفية بناءة مما جعلهم أقرب في تفكيرهم إلى أصحاب اليوتوبيات الخيالية التي انتقدها ماركس. وتعد هذه الاشتراكية البناءة استمراراً لآراء روبرتوس، وإذن فهي « اشتراكية الدولة »، أو « الاشتراكية المركبة ». وقد تمثلت في صورتين إحداهما صورة جماعية قائمة على السلطة المركزية والأخرى صورة جماعية لامركزية تنزع إلى التحرر، والصورة الأولى هي الجماعة المتماسكة والأكثر منطقية وتكاملاً وتتميز بسمات ثلاث هي :

١ — الملكية العامة لأدوات الإنتاج .

٢ — تدخل الدولة لتنظيم الإنتاج .

٣ — تكافؤ فرص العمل، وذلك يعني القضاء على كل صور الكسب بدون عمل.

٢ — المراجعون وأصحاب اشتراكية الحركة :

أما طائفة المراجعين أو المعدلين لآراء ماركس فهم أصحاب اشتراكية الحركة أو اشتراكية الإصلاح التي لا تتوخى مذهباً أو عقيدة معينة بالذات .

ويرجع ظهور هذا الاتجاه إلى أواخر القرن التاسع عشر حينما أحس بعض الاشتراكيين بأن التحليلات والتركيبات الجدلية الماركسية المجردة قد بالغت في الابتعاد عن الواقع العملي ، ولهذا فقد اتجهوا مباشرة إلى الحركة وإلى العمل مستمدين من الماركسية الإلهام والتوجيه العام دون المخططات الفكرية الصارمة التي تزخر بها النظرية الماركسية .

فقرى برنشتين (١٨٤٠ - ١٩٣٢) وقد شاهد انهيار معظم آراء الماركسية في مجال التطبيق ، ينادى بأن يوجه العمال إلى الحركة ، إذ هي أهم من الهدف النظري وأكثر تحقيقاً لمصالحهم .

ولهذا فقد طالب برنشتين بأن يعد العمال عن طريق النقابات ليكافحوا دون عنف حتى يتمكنوا من المساهمة بطريقة مباشرة في سير المشروعات الرأسمالية ، وكان من أثر كتابات برنشتين أن ظهرت التفرقة بين أتباع ماركس المخلصين وأنصار الاشتراكية الإصلاحية أو الانتهازية .

وقد تابع منجر Menger في النمسا نفس الاتجاه فطالب بإدخال إصلاحات على القوانين لكي يحصل العامل على إنتاج عمله كاملاً ، أي أن اشتراكية الحركة في النمسا قد اتجهت وجهة قانونية وإستخدمت التشريع كأداة للإصلاح الاجتماعي السلي المتدرج .

وما يسترعى النظر في هذا المجال أن ثورة ألمانيا التي كان يظن أنها ستسلك

طريقاً ماركسياً لم تؤد في عام ١٩١٨ - ١٩١٩ إلا إلى تنظيم بعض الصناعات الكبرى وبعض الجماعات الاقتصادية التي حافظت على استقلالها تحت رقابة الدولة، أما في إنجلترا فإنه يلاحظ بصفة عامة أن الحركة الماركسية لم تسجل نجاحاً كبيراً، ولعل ذلك يرجع إلى طبيعة الانجليز الذين لا يقبلون الآراء النظرية المتطرفة، ولهذا فقد اقتصر الأمر على المطالبة بإجراء إصلاحات سلبية لتحسين أحوال العمال دون (١) اشتراكية ثورية عنيفة.

ب. بعد أن تمت بعض أفكار اشتراكية تستوحى مبادئ الإنسانية والدين وقد تمثلت في مدرسة كارليل وغيره من رجال الأدب والفكر وفلاسفة الاقتصاد وعلى الأخص جون ستوارت مل في الطور الاشتراكي من حياته، ولم تكن هؤلاء عقيدة اشتراكية واضحة فقد كانوا يتفقون فقط على نقد نظام الملكية الخاصة وتنظيمات المجتمع الصناعي التي أدت إلى يؤس الطبقة العاملة، وقد نتج عن هذه الآراء عدة حركات اشتراكية ابتداء من عام ١٨٨٠ م وأهمها الحركة الفابية Fabian Society (١) ،

ويرجع الأصل في نشأتها إلى طائفة من المشتغلين بالمسائل الأخلاقية وعلى

(١) راجع Hyndmann : The historical basis of socialism in

England 1883 - H. & Morris : A summary of the principles of socialism ' 1884.

ترجع التسمية إلى القائد الروماني فايوس الذي كان يضع خططه لمحاربة هاينبال على أساس انتظار الفرصة للهجوم، وقد تابع الفابيون هذه السياسة في ميدان الإصلاح الاجتماعي، فدعوا إلى ضرورة التريث والتزام الصبر والناة حتى تلوح فرصة للقضاء على المساوىء الاجتماعية، وحينئذ يجب انتهازها والعمل دون هوادة لإصلاح الأحوال الاجتماعية.

رأسهم توماس دفيدسن ، وكان دفيدسن يرى أن أى إصلاح اجتماعى لا يمكن أن يشر بدون البدء بإصلاح النفس أولا ، أى أن الإصلاح الأخلاقى وتقرير السلوك الخلقى مقدمة لا غنى عنها لأى إصلاح اجتماعى ، ولكن هذا رأى لى معارضة من أغلبية هذه الجماعة التى كانت تعقد اجتماعاتها فى لندن ، فانشقت الأغلبية التى رأت أن الإصلاح الاجتماعى إنما يتحقق عن طريق الإلزام القانونى ، فلن يشر التقويم الخلقى وحده فى إحداث إصلاح اجتماعى سريع ملموس .

وقد كونت هذه الأغلبية المنشقة الجسمية النابية ، وكانت فى أول أمرها أشبه بأكاديمية لدراسة الاشتراكية ، ومماثل نشرها ، وطريق بعث الروح الاشتراكية بين الناس ، وانتهاز الفرص المناسبة لتغيير الأوضاع دون التقيد ببرامج معينة أو بنظريات محددة ، ولهذا فقد كانت فى اتجاهها أقرب إلى برنشتين منها إلى كارل ماركس ، أى أنها لم تكن تحمل صبغة اشتراكية مذهبية واضحة .

وقد استهوت آراؤها طائفة من المفكرين من أمثال لورد أوليفر و برناردشو وسيدنى وب وأرثر هندرسون وجراهام ولاس . أقبل اتباعها على دراسة الآراء والنظم الاقتصادية والاجتماعية وتحليلها ، وانتهى بهم الأمر إلى رفض آراء أوين للتعاونية ، ونظريات ماركس الثورية ، وكذلك آراء أصحاب الحركة التعاهدية ، ورأوا أن الثروة هى نتاج العمل الاجتماعى ، ولما كانت الصناعة الحديثة لا تتيح لنا معرفة مدى مساهمة كل فرد فى الإنتاج بدرجة دقيقة بحيث يستطيع كل فرد أن يحصل من فائض الإنتاج على قدر ما يبذله من جهد ، لهذا فإن الحسل الوحيد هو إرجاع ملكية الأرض ورأس المال إلى الجماعة .

ولم تكن الجمعية تحمل طابع الحزب السياسى بل كانت تتألف من مجموعة من المثقفين الذين يتهجون إلى الناحية العملية فى حل المشاكل الاجتماعية ويرون ضرورة

الاتجاه إلى التنظيمات التشريعية والإدارية وليس إلى الانقلابات الثورية لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية في ظل النظام البرلماني القائم ، وبنمى عن صراع الطبقات الذى ينتهى إلى تحكم طبقة العمال على الطبقات الأخرى فى المجتمع ، وعلى هذا فلم يكن هدف الفايدين إصلاح أحوال الطبقة العاملة وحدها بل العمل على تحقيق مستوى ملائم من الحياة المادية والاجتماعية لكل أفراد المجتمع على السواء وذلك بتوزيع الربح الاقتصادى بطريقة عادلة ، ولا يتسنى ذلك إلا عن طريق الديمقراطية الكاملة حيث ينتخب الشعب ممثليه انتخاباً حراً ، ويتولى هؤلاء الإشراف على إدارة المشروعات الصناعية وتنظيمها بعد أن تؤول ملكية الأرض ورأس المال الصناعى إلى الجماعة .

ويعد سيدنى وب من أبرز المفكرين الفايدين الذين عملوا على وضع الأسس لهذه الحركة ، فقد عاصر الفترة التى اعترفت فيها الدولة بالطبقة العاملة فى انجلترا ففتحها حق التصويت ، وسلمت لها بحق إنشاء النقابات ومن ثم فقد استبعد (وب) الثورة والانقلاب الذى يستهدف إزفاء الجهاز السياسى للدولة ، إذ أنه بعد أن تحققت الديمقراطية عن طريق الدستور البريطانى وأخذت الدولة بمبدأ التشريع الاجتماعى ، لم يكن هناك حاجة إلى استحداث نظام جديد بل يكفى توجيه الدولة الديمقراطى نحو خدمة الصالح العام أى تحقيق الإصلاح الاجتماعى ، ويتم هذا التوجيه عن طريق تكوين أغلبية برلمانية من المنادين بالإصلاح بحيث يمكنهم أن يشكلوا الحكومة الجديدة التى ستقوم بتنفيذ مشاريع الإصلاح الاجتماعى بخطى منتظمة .

أما أساس هذه السياسة الإصلاحية - كما يرى وب - فهو توزيع الربح أو فائض الإنتاج بطريقة عادلة .

وقد رأينا كيف يطبق الاقتصاديون السابقون نظرية الربح على الأراضي الزراعية ويميزون بين أرض ذات ربح وأرض ذات منفعة حدية ، وكذلك فإن (وب) يطبق نظرية الربح على مجال الصناعة فيرى أن ربح رأس المال الصناعي إنما ينتج عن مواقع المصانع والمكاتب التجارية ، المكتشفات والمخترعات والمواد الخام ومزايا التنظيم والإدارة ، وهذا الربح يدخل في جيب الرأسمالي بدون وجه حق ، لأنه ثمرة المجهود الاجتماعي ولأنه حصيلة أعمال أفراد كثيرين في المجتمع وقد عمل ذوو السلطة الاجتماعية والسياسية منذ القدم على الحصول على هذا الربح أو فائض الإنتاج في ميدان الزراعة والصناعة ، فيجب إذن أن تكفل عدالة توزيع هذا الربح بحيث تضمن لكل فرد الحد الأدنى من الحياة المتحضرة ، ويحصل الاكفاء على نصيب أكبر من الربح نظير كفاءتهم فلا تكون ثمت مساواة مطلقة في التوزيع كما يرى الشيوعيون ، وإذن فالضراع الحقيقي أن يكون بين آراء أو نظريات أو بين طبقة بورجوازية وبروليتاريا بل بين الأغلبية العظمى من الشعب وهؤلاء المستثمرين لرأس المال الذين يستغلون خدمات سائر الطبقات والطوائف الأخرى ويحنون الربح التفضيلي من ورائهم ، وعلى الحكومة أن تستغل هذا الربح التفضيلي الزراعي والصناعي الناتج عن العمل الاجتماعي ، وذلك لخير المجتمع بأسره ولتحقيق مصالحه دون ما تنزقه ، ويميز (وب) بين أسلوبين للعمل - بهذا الصدد - فقد تستخدم الحكومة الضرائب التصاعدية لكي تحصل على هذا الربح وتعيد توزيعه وقد تتجه إلى سياسة التأميم وقيام الهيئات البلدية بالمشروعات والخدمات ولاشك أن الطريق الثاني هو أكثرها اتفاقاً مع آراء الفايين المنادين بالملكية الجماعية للثروة .

وقد كان لهذه الآراء تأثيرها الكبير على الحركات العمالية في بريطانيا وبذلك

مهدت لقيام حزب العمال البريطاني Labour Party ،

وإذا ما انتقلنا إلى بلجيكا وفرنسا فإننا نجد طائفة من المنكرين المعارضين للماركسية في كل منها ، ففي بلجيكا رأى البعض أن هدف الماركسية قد انقضى ولذلك يجب إدخال الأفكار الدينية والأخلاقية في حظيرة الفكر الاشتراكي .

أما في فرنسا فعلى الرغم من تكوين الحزب الاشتراكي الموحد عام ١٩٠٥ وهو الحزب المائل لماركس والمؤمن بصراع الطبقات ، إلا أن الآراء المعارضة للماركسية قد أعلنت عن نفسها في سائر المؤتمرات الاشتراكية ، فقد مارس كل من مليران وجوريس مبدأ صراع الطبقات . وبعد عام ١٩١٨ اشتدت معارضة الماركسية في فرنسا وعبر ذلك عن اتجاه شديد تحسوا اشتراكية الحركة وذلك استجابة للروح الوطنية وانكاراً لصفة « الدولية » التي تنادى بها الماركسية ، وإيماناً بالأسلوب الديمقراطي في الحكم ، وبذلك قام الحزب الاشتراكي الفرنسي عام ١٩٣٣ ليحبر عن هذه الآراء . وقد ظهرت اشتراكية الحركة في إيطاليا أيضاً وانتقدت آراء كارل ماركس وعارضت الالتجاء إلى العنف أو الثورة ، وقدمت الحركة على الهدف ورأت أن النظريات ليس لها سوى تأثير ثانوي بهذا الصدد إذ المهم هو تحقيق الرفاهية في المجتمع .

على أنه يجب الإشارة إلى أن اشتراكية الحركة في هذه البلدان اللاتينية قد اكتسبت طابعاً قانونياً كما رأينا عند منجر في النمسا فدعاة هذا اللون من الاشتراكية إنما يلجأون إلى القانون لتضمينه المثل الأعلى الأخلاقي الذي تنادى به الاشتراكية .

وبمعنى آخر هم يستخدمون التشريع لتطبيق مبدأ التعاطف الاجتماعي وتحقيق الخير للطبقات المحرومة ، ولهذا يجب في نظرهم - تحويل القانون من أداة محافظة رجعية جامدة إلى أداة تغيير بحيث تصبح في أيديهم السلطة القانونية التي

تمكنهم من القيام باصلاحات اجتماعية واسعة ، فيتمكنون بذلك من القضاء على الحقوق السابقة المكتسبة ، وكذلك السيطرة على الحركات المتطرفة وتوجيهها لصالح الاشتراكية ، وربما ظن البعض أن استخدام القانون يتعارض مع اشتراكية الحركة لأنه يعيد إلى الأذهان فكرة التحول المفاجيء إلى وضع كينى جديد كما يقول الماركسيون ، والواقع أن توجيه التشريع نحو الاشتراكية - فى ظل اشتراكية الحركة - لا يتم فى قفزة فجائية بل يتدرج فى خطى حذرة منتظمة حتى لا يثير صراعا دموياً ، وينتهى التحول إلى الاشتراكية فى سلام متخذاً شكل التعديل القانونى .

وأخيراً فالتناجد اشتراكية الحركة - بعد أن تحررت من المحتوى المذهبى - تجذب إليها طائفة من رجال الدين وخصوصاً البروتستانت . فنجد أن الكثيرين من رجال الدين فى انجلترا يدعون إلى الاشتراكية ، وكذلك فى ألمانيا والولايات المتحدة ، ونجد تولستوى يسير فى نفس الاتجاه فى روسيا - قبل الثورة الشيوعية مستنداً إلى نصوص من الكتاب المقدس .

الفوضوية

L'anarchie

إذ كانت الاشتراكية ترى أن المجتمع هو الحقيقة العظمى ، وأنه مقدم على الفرد ، فإن الفوضوية على العكس من ذلك حيث أنها ترى أن الفرد مقدم على المجتمع وأنه هو الحقيقة الجوهرية . فالفوضوية إذن فلسفة تقول بالإنانية الفردية التي لا تذوب في المجتمع أو تخضع للضغط الاجتماعي أياً كان نوعه .

ولكننا قد رأينا أن بعض المذاهب الاشتراكية تنطوي على نزعة فردية فتري أن الهدف الأسمى هو تحقيق خير الفرد وسعادته .

وعلى هذا فلا يمكن أن يرجع التعارض بين الاشتراكية والفوضوية إلى النزعة الجماعية عند الاشتراكية والنزعة الفردية عند الفوضويين . وبالإضافة إلى هذا فإن المذهبين يتفقان من الناحية الاقتصادية في القضاء على جميع صور الملكية الخاصة . ولكن الخلاف الحقيقي بين المذهبين يرجع إلى أن الفوضويين يبالغون في نزعتهم التحررية ، بينما يلتزم الاشتراكيون حدود سلطة الجماعة ، ويذهب الفوضويون إلى أبعد مدى في تحقيق الحرية المطلقة للأفراد فيستبعدون النظام السياسي ويرفضون قيام الدولة حتى لا تسلط على الأفراد وتحول بينهم وبين ممارسة حريتهم المطلقة . ويلاحظ أن الاشتراكية والفوضوية عرفتا منذ القدم عند القورينائيين والابيقوريين والرواقيين ، وقال أتباعهم بشيوعية الثروة العامة ، ولكن الفوضوية الحديثة تبدأ عند برودون^(١) الذي نادى بالمبادلة العينية وتبادل المنافع بين الأفراد ، وأظهر ضيقه الشديد من « تنظيم العمل » ومن أي صورة للارتباط الاجتماعي .

(١) راجع ما كتبناه عن برودون في الفصل الخاص بالاشتراكيين الخياليين .

وقد اصطدمت آراء برودون بآراء ماركس في المؤتمرات الأولى ، الدولية ،
في بروكسل سنة ١٨٦٣ وفي بال سنة ١٨٦٩ وفي جنيف سنة ١٨٨٦ .

ولم يلبث أن ظهر باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) فتزعم الحركة الفوضوية
وتصدى للباركسيين ، وساعده في نشاطه مواطنه الروسي الأمير كروبوتكين
وكان باكونين تليذاً لبرودون وهيجل وعرف بميله الثورية واشترك في كثير
من الانقلابات ، ونفى إلى سيبيريا ، وقد حدث أثناء انعقاد مؤتمر الدواية ، في
لاهاي عام ١٨٧٢ أن تصدى باكونين للهجوم على ماركس فطرده الماركسيون من
المؤتمر وبذلك بدأت مرحلة من العداوة المريرة بين الجماعية والفوضوية .

أما كروبوتكين فقد كانت حياته مضطربة مثل حياة زميله باكونين ولكنه
استطاع مع هذا أن يضع مؤلفات عن الفوضوية منها : « كلمات نثر » وقد صدر
عام ١٨٨٥ ، « الكناج من أجل الخبز » ، ١٨٩٠ ، « والمساعدة المتبادلة » ، ١٩٠٦ .
واستمرار معظم آرائه من برودون وباكونين ، ولم تلبث أن ظهرت آراء
كروبوتكين في كتابات الفوضويين الفرنسيين من أمثال ركلو Reclus وجراف
Grave .

ويتفق دعاة الفوضوية وكتابها في تصيهم الشديد للحرية المطلقة . فليست
الحرية عندهم وسيلة ولكنها الغاية التي يجب تحقيقها لجميع الأفراد ، أما السلطة
autorite - بجميع صورها - فهي الشر المطلق الذي تمثله الدولة L'Etat حينما
تكون في أوج قوتها . وعلى هذا فإن الدولة ذات الإرادة المطلقة التي ألها هيجل
أصبحت رمز للشيطان عند الفوضويين فهي في نظر باكونين « حصيلة سلب
الحريات الفردية لكل من ينضمون تحت لوائها » ،

ويرى الفوضويون أن الهدف الرئيسي للدولة في مختلف العصور هو الدفاع
عن الملكية الخاصة ، وتحييد الظلم الذي يوقعه الملاك المعدمين .

وإذن فالفوضويون يتفقون مع الاشتراكيين في نقطاتها، وهي نقد الملكية الخاصة إذ أنها وسيلة استغلال الأقلية للأكثرية، ولكنهم يختلفون معهم في صور الحياة التي تجعل محل الملكية الخاصة، وكما تختلف آراء الشيوعيين والجماعيين بصدد الملكية نجد كذلك اختلاف وجهات النظر بصدد هاهنا بين الفوضويين أنفسهم، فباكونين وأتباعه يسلون بملكية رؤوس الأموال للجماعة، على أن تمنح حق استخدامها لشركات تتقاضى أجوراً بحسب عمالها، وأما كروبوتكين وأتباعه فإنهم ينادون بالشيوعية المطلقة، ويرى الفوضويون أن التعاقد الحر الذي يتجدد ويتحدد باستمرار حسب إرادة المتعاقدين هو الصورة الوحيدة للعلاقات بين الأفراد بينهم وبين الشركات وكذلك فإن الأسرة تقوم على التعاقد الحر وتستبدل الزواج الذي لا انفصام له ولا تسبق إلا علاقة المشاركة الحرة، وقد وافق الماركسيون على آراء الفوضويين من هذه الناحية (١) .

ولكن يبدو أن هؤلاء الفوضويين المعارضين لقيام الدولة والملكية وللأسرة لا ينكرون وجود المجتمع (٢) فقد أشار بعضهم إلى الطابع الاجتماعي للحياة البشرية وأن المجتمع له صبغة طبيعية ذلك أن الحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية إنما تصدران عن غريزة قوية تدفع الفرد إلى تبادل المنافع مع الغير أي إلى التعاون مع أضرابه من البشر .

ويقوم التعاون في صورة جماعات تنشأ بينها علاقات حرة فستمكن بذلك من الحصول على إنتاج وفير بمساعدة العلم الذي يعد الصنم الجديد، في نظر الفوضويين . ويستخدم الفوضويون أساليب العنف فلا يتورعون عن ارتكاب الجرائم لتحقيق أهدافهم . وكان باكونين وكروبوتكين يريان أن الثورة الدموية العنيفة

Malon : Socialisme intégral

(١) راجع

Gide & Rist; Histoire des doctrines économiques

(٢) راجع

شرط لتحقيق الإصلاح والإرتقاء الأخلاقي على عكس ما دعا إليه تولد سوى من عدم مقاومة الشر . وعلى الرغم من ذلك فإن موقف باكونين وتولستوى المتعارضين قد أثرا في الحركة البلشفية إذ ظهرت فيها الماركسية وقد صاحبها نزعات فوضوية وصوفية . وتستند الفوضوية في العادة إلى العلم ، وتعتبر عند أتباعها عقيدة وديناً بدرجة أكبر مما تحظى به الاشتراكية من إيمان معتقياً ، فقد تكلم الفوضويون عن إيمان الفرد بالطبيعة التي منحت الإنسان ميلاً للمساعدة المتبادلة وإيماناً بالإنسان الذي يعمل بحماس دون أن تؤول إليه ملكية رؤوس الأموال أو المنتجات ، وإيمانه بالحرية التي تحقق اتفاق الإرادات الحرة لإنجاز العمل الاقتصاي، وإيمانه بالعلم وبقدرته على تحقيق التقدم إلى أبعد الحدود في سائر مجالات الإنتاج .

وإذا ما تأكد هذا الإيمان بصورة مطلقة فإننا نستطيع أن نقرر أن عهد المساعدة المتبادلة سيكون عهد زيادة الثروة والرخاء وإذا لم يحدث ذلك فستحل الفاقة والكسل .

التطبيق الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي (الباشقية)

لقد أوضح المؤرخون والجغرافيون والإجتماعيون منذ القدم كيف أن أوراسيا - أي روسيا وسiberia تعتبر البيئة المناسبة لنشأة النظم الشيوعية وتطورها وذلك يرجع إلى طبيعة أرضها التي تبعث على الحياة البدوية وعدم الاستقرار والهجرات المستمرة بسبب اتساع أطرافها وعدم وجود حدود واضحة بين أجزائها ، وقد كان لهذه البيئة أثرها على نظمها الإجتماعية والدينية ، بحيث أننا نجد كاتباً فرنسياً مثل ميشليه يقول : إن روسيا هي الشيوعية ، ذلك لأن الشعب الروسي تسود بينه المساواة منذ القدم ولا تظهر فيه البطولات التاريخية الكثيرة أو التمايز الفردي أو أنه لا يؤمن بعبادة البطولة كما يقول مولستوى ، وكذلك فالأرثوذكسية الروسية تعتبر مذهباً يطبق على شعب يتساوى أفراداً ولا تبرز فيه بطولات دينية كثيرة .

لقد كانت المساواة شائعة بين الغالبية العظمى من الشعب وهم الفلاحون ولم يعرف بلد في العالم ازدادت فيه حدة الفقر مثلاً كان في روسيا قبل الثورة الروسية هناك الإقطاعيون يسيطرون على ما يسمى بالمير Mir أو الوحدة القروية الأساسية في المجتمع الروسي حيث تكون ملكية الأرض للسيد الإقطاعي ويعمل الفلاحون فيها في ظروف استغلال مشينة وغير إنسانية .

ويذهب المؤرخون إلى أن (المير) Mir كانت موجودة في روسيا منذ أقدم العصور وقبل النظام الإقطاعي وكانت عبارة عن جماعة قروية تملك الأرض جماعياً وتستغلها لمصلحة الأفراد جميعاً ، وقد ظلت المير الوحدة الاجتماعية الأساسية في

المجتمع الروسى الزراعى إلى أن ألغيت بمرسوم قيصرى قبل قيام الحرب العالمية الأولى — عام ١٩١٤ — بسبع سنوات .

وبدل استمرار هذا الشكل الاجتماعى المحلى للاستغلال فى صورة (المير) على أن الجماعية لم تكن غريبة على المجتمع الروسى حينما شقت طريقها الدموى فى صورة شيوعية حديثة وأقامت نظامها الجديد على أنقاض القيصرية المتداعية بعد سلسلة من الحركات الثورية التحررية التى سبقت ثورة أكتوبر ١٩١٧ .

وتعد هذه الثورة الأخيرة خاتمة لعدة حركات تحريرية بدأت منذ زمن طويل منذ أواخر القرن الثامن عشر ، ولكنها كانت حركات ضعيفة ومحدودة تمكن القياصرة من قمعها بدون رحمة . إلا أن القضاء على هذه الفورات المحددة لم يؤد إلى إخماء جذوة تيار التحرر الاجتماعى فى روسيا بل لقد ساعد على زيادة تماسك هذا التيار وتكثف دعائه بحيث ظهرت أول حركة قوية اهتزت لها السلطة السياسية فى عهد القيصر اسكندر الثانى ، وطالت فى ١٩ فبراير عام ١٨٦١ بإصلاح واسع المدى يستهدف القضاء على نظام رقب الأرض ، والشجرة ، وإحلال الملكية الخاصة للفلاحين بدلا من نظام (المير) الذى كان يمثل أبشع صور استغلال الإقطاعيين للفلاحين .

وفى هذه الفترة بالذات طرأ تحول على اتجاه الحركة الثورية ، فبعد أن كانت حركة تحرير اجتماعى مجردة من أى عقيدة أو مذهب فلسفى ، تحولت إلى حركة اشتراكية انضم إليها طائفة من المفكرين من أمثال هرزن وأوجاريف ولكنها لم تكن على اتصال وثيق بالشعب . وبعد سنة ١٨٩٠ انضمت إليها طائفة من المثقفين وانتشرت فى الوسط الجامعى ، واتخذت طابع العنف والدعاية الواسعة مما استتبع استخدام الدولة لأساليب القمع العنيفة لمقاومة موجة الإرهاب الشيوعى

لكن حركة التحسّر الإجتماعى لم تلبث أن عادت إلى الظهور مع بداية عام ١٩٠٥ بعد أن اخذت الحركة الاشتراكية طريقها الراسخ إلى الانتشار جنباً إلى جنب مع الفوضوية ، وكذلك ازدادت موجة العنف والإرهاب بسببها ، وكان من بين ممثلى الاشتراكية البارزين بين عام ١٨٦٠ وبداية القرن العشرين ، تشايكوفسكى ودولجوشين وناتش ولوروف وبيرخاتشوف ونيقولا موروزوف وبلخانوف والاشخوان أوليانوف وكان أحدهما فلاديمير الذى سيعرف فيما بعد بأسم لينين .

وفى عام ١٨٩٨ تألف الحزب الاشتراكى الديموقراطى للعمال الروس الذى لم يلبث أن أنقسم على نفسه منذ عام ١٩٠٣ إلى ثلاث جماعات متنافسة متصارعة :

١ — البلشفيك وهم الاغلبية .

٢ — المنشفيك وهم الاقلية .

٣ — الاشتراكيون الثوريون .

ويلاحظ أن معظم أفراد هذه الجماعات كانوا من بين المثقفين الروس الذين تطوى قلوبهم على نزعة إنسانية عميقة ، رغبة متأصلة للأخذ بيد الطبقات المحرومة وذلك بالدخول فى أعنف المعارك مع طبقة المستغلين الأقوياء .

وإذا كانت ثورة فبراير — مارس ١٩١٧ قد قامت بفضل مجهودات الاشتراكيين والشعبيين والاحرار فإننا لم نلبث أن رأينا فريق البلشفيك من الاشتراكيين يتقدم هذه الأحزاب ويقفز ليستأثر بالسلطة السياسية فى أكتوبر من نفس العام ويعلن قيام حكومة السوفيت برئاسة فلاديمير أوليانوف المسمى لينين (١) .

(١) ولد لينين Lenin فى سيبسك فى ١٠ أبريل عام ١٨٧٠ وقد شارك فى الحركات الثورية فى روسيا مشاركة إيجابية .

وكان لينين فى منفاه بسويسرا وما أن سمع بقيام الثورة حتى أسرع فى السفر إلى روسيا ليتولى قيادتها ، ويقال إن ألمانيا - وكانت تئن من الحرب فى جبهتين - قد سهلت له سبيل الوصول إلى روسيا لكي يقضى بثورته على المقاومة المسلحة للجيش الروسية ؛ وقد تم ذلك بالفعل ، بالرغم من أن انهيار الجيش القيصرى وخروج روسيا من الحرب لم يمنع من اندحار ألمانيا . وقيام حكومة السوفييت بدأت روسيا تجربتها الشيوعية .

وكثيراً ما نستخدم النفاظاً شبه مترادفة للدلالة على هذا النظام مثل :
البلشفية والسوفيتية والشيوعية والماركسية .

أما الماركسية فهى مذهب له حدوده الدقيقة وقد أشرنا إليه وحللنا مبادئه وأوضحنا أن القائمين بالثورة الروسية كانوا من أتباعه المخلصين ، ولكن هذا المذهب يكشف فحسب عن المسار الحتمى الذى سيسلكه النظام الرأسمالى حتى يقضى على نفسه بنفسه وكذلك يبين إجمالاً سمات نظام المجتمع المقبل ويصفه بأنه مجتمع شيوعى .

والسوفيتية تشير فى الواقع إلى نوع من التنظيم السياسى ، ففى أكتوبر سنة ١٩١٧ أعلن البلشفيك أن السلطة يجب أن تنتقل بأكملها إلى السوفييت . فليست السوفيتية إذن هى الشيوعية أو الاشتراكية بل هى وسيلة لتوجيه جموع الشعب نحو الغايات الاجتماعية أى تحقيق الشيوعية . وباختصار فإن كلمة (السوفيتية) إنما تشير إلى تنظيم دستورى يساعد على تحقيق الغاية .

أما كلمة البلشفية فقد تطور معناها الذى أشرنا إليه أولاً وأصبحت تعنى حالة نفسية تنطوى على كراهية موجهة ضد المجتمع البورجوازى وبصفة خاصة ضد الغرب الرأسمالى ، ويقول بعض الكتاب إن هذا الاتجاه الذى ينطوى تحت

البلشفية إنما يخفى وراءه نزعة تعصب قومية لكل ما هو شرقي وآسيوي يعيد إلى الأذهان فكرة إحياء الحضارة التورانية أو حضارة التتار أو المغول .

وعلى هذا فإن النزعة البلشفية لا تكشف بوضوح عن وجهها الحقيقي الذي ينادى بالامتياز العقلي والأخلاقي للشرق وبأن روسيا هي الدولة التي خصتها العناية الإلهية لقيادة العالم في المستقبل . ولا شك أن هذه الأفكار تتعارض أساسياً مع النزعة الدولية التي ينادي بها الشيوعيون .

وكان على (لينين) أن يضع نظاماً اقتصادياً للدولة الجديدة ، فاستند إلى البيان الشيوعي للاسترشاد به في هذا الصدد ولما كانت الغاية التي يهدف إليها الماركسيون من كل بيان شيوعي هي إقامة شيوعية متكاملة يقضي فيها على الملكية الخاصة فإنه يجب التدرج في الوصول إليها وذلك بالمرور على مرحلة انتقال . وبينما نجد الفوضويون يقولون بالانتقال المفاجئ من النظام القائم إلى الفوضوية ، نجد أن الماركسيين يسلون بضرورة وجود مرحلة انتقال ، هذه المرحلة هي المرحلة الاشتراكية ، وهذه المرحلة الانتقالية نظام اقتصادي خاص بها هو النظام الاجتماعي الذي لا تلغى فيه سوى ملكية رؤوس الأموال .

أما التنظيم السياسي في مرحلة الانتقال الاشتراكي فإنه يعتمد على دكتاتورية البروليتاريا ، كما حدث تماماً في التجربة السوفيتية ، وسيتحقق المجتمع الشيوعي بعد ذلك في زمن لا يمكن تحديده كما يقول (لينين) .

هذا المجتمع الشيوعي يشبه في بعض سماته المجتمع الذي أشار إليه باكونين وكروبوتكين من حيث الوفرة والرخاء والرفاهية بحيث لا تكون ثمة حاجة إلى الإلزام أو الضغط في ميدان العمل ، وبذلك تتحقق حرية العمل بحسب قدرات الأفراد ويتم التوزيع بحسب الحاجات ويختفي الفقر تلقائياً ، وتزول الجرائم

فلا تكون هناك حاجة إلى نظم للعقاب أو لتقويم المحرافات الأفراد ، ومن ثم يصبح جهاز الدولة بلا عمل يؤديه فتذبل الدولة ثم تختفي .

ولكن هذا النظام الشيوعي يفترض وجود ظروف ملائمة لزيادة إنتاجية العمل ، وعقلية للأفراد تختلف عن عقلية الفرد المعاصر ، بحيث يمكن أن يقال إن تحقيق النظام الشيوعي يعد مستحيلاً في ظل الأحوال المعاصرة إذ أنه يتطلب تغييراً أساسياً في عقليات الأفراد الأمر الذي يحتاج إلى زمن طويل ، فليس تغيير العقليات كتغيير الأمور المادية .

والاشتراكية المطبقة في روسيا حالياً لا ترى الإسراع في القضاء على الدولة بل إن الظروف الدولية - كما ذكرنا - تؤخر كثيراً تحقيق أحلام الشيوعية التي تكاد تشبه ما ساقه (جورج سوريل) الاشتراكي من أساطير يستحيل تحقيقها ، إنما هي أفكار براءة - كما يقول اشتراكيو الحركة - نجذب إليها الأنظار وتلهب حماس الجماهير للثورة على النظم ولكنها لا تلبث أن تقدم اليهم حصداً محدوداً من الحرية والطعام في ظل ديكتاتورية البروليتاريا ،

وقد اتبع السوفييت مطلق الحذر في السير نحو تحقيق أهدافهم فلم يتمسك (لينين) في خطته الاقتصادية الجديدة بحرفية التعاليم الماركسية بعد أن شاهد بعينه انهيار الاقتصاد الروسي في بداية عهده ، وكذلك لم يحفل ستالين مثلاً بنظريات تروتسكي ودوليته وأخذ يوجه الاتحاد السوفيتي نحو تجربة اشتراكية عملية تستفيد من التطبيق مع استلهاها للنظرية . فعلت ديكتاتورية البروليتاريا أولاً محل الدولة البورجوازية ، وستحل الصفوة الشيوعية الواعية محل دولة البروليتاريا ، تلك الصفوة التي تمثل في الحزب الشيوعي ، فالحزب إذن يتقدم خطوة على الدولة ويقودها ويرشدها لأنه صاحب النظرية والأمين على تطبيقها

أما دولة البروليتاريا أو الدولة السوفيتية فهي جهاز مؤقت يحتل مركزاً انتقالياً في التجربة الاشتراكية .

وترجع فكرة دولة البروليتاريا إلى ماركس ، ولكن لينين هو الذي خلع عليها مفهومها الثوري الوافعي وضمنها شحنة من الكراهية والحقد على البرجوازية . ولكن مفهوم « الدولة » نفسه يشتمل على تناقض فالدولة إما كان لونها تعد جهازاً للضغط أو للقمع ، ووسيلة لاستقلال وإهدار كرامة طبقة لمصلحة طبقة أخرى ، وهي في ظل النظم الاشتراكية ستكون موجهة ضد الطبقة البرجوازية لمصلحة الطبقة العاملة . وعلى هذا فلن تكون هناك مساواة بين الجميع ، وحرية للجميع الأفراس ، بل ستظل رواسب النظام الطبقي قائمة حتى يتلاشى في ظل النظام الشيوعي الكامل ، وستطبق ديكتاتورية البروليتاريا أساليب الضغط وعدم المساواة والحرمان حتى من الطعام على الطبقة البرجوازية فتحد من حريتها وتسلب منها أبسط الحقوق الممنوحة للطبقة العاملة :

أما الجهاز السياسي (١) والإداري في الدولة البروليتارية فإنه سيكون في

(١) يتخذ صورة التنظيم السياسي السوفيتي الشكل الهرمي حيث نجد في قمة مجلس الوزراء وفي قاعدته جمهور الناخبين . ويتكون النظام من هيئات ثلاث :
١ - السوفييت الأعلى : وهو أعلى سلطة في الدولة ويتكون من مجلسين اتحاديين : سوفيت الاتحاد (نائب لكل ٣٠٠ ألف نسمة) وسوفييت القوميات ويكون الانتخاب فيه على أساس الوحدات القومية الداخلة في الاتحاد والتي تتساوى من حيث التمثيل النيابي .

٢ - هيئة الرئاسة : وتتألف من ٢٤ عضواً ينتخبهم السوفييت الأعلى بمجلسيه في جلسة مشتركة ، ويكون من بينهم رئيس و ١٦ نائباً للرئيس وسكرتير و ٢٤ عضواً .

٣ - مجلس الوزراء : يعين السوفييت الأعلى أعضاءه وله حق عزلهم ، ويختص بالشؤون التنفيذية والإدارية .

وهيئة الرئاسة ومجلس الوزراء مسئولان أمام السوفييت الأعلى ، والمرشحون للسوفييت الأعلى وكذلك ناخبوهم يكونون من أعضاء الحزب الشيوعي .

أيدي قلة من الأفراد هم الذين انتخبهم أقلية نسبية تمثل الأعضاء المسجلين في الحزب الشيوعي الرسمي . ويقول النقاد إن السوفييت يقضون بذلك على الديمقراطية الحقيقية إذ أنهم لا يرون أن ترك حلول المشاكل الاجتماعية لحساب أصوات الناخبين أو لمجموعة من الإرادات الفردية التي تشبه في نظريهم ذرات الرمال ، وبذلك لا يتم التعبير عن الإرادة الشعبية عن طريق السيطرة المطلقة للشعب أو الأمة . وهذا هو النظام الذي ارتضته الدول الشيوعية ، ويسمى باسم الديمقراطية الشعبية .

فما دامت البروليتاريا في نظريهم هي الشعب الحقيقي وهي التطبيق الممتازة اجتماعياً من حيث أنها تقوم بالعمل الذي يشكل جوهر القيمة - في نظريهم - فيجب أن يوكل إليها أمر انتخاب فئة من بينها ، وهي التي تعبر عن الإرادة الشعبية ، وهذه الفئة المختارة هي صاحبة الكلمة والسيطرة في نظام الحكم السوفيتي . ولكن البروليتاريا التي تحكم الاتحاد السوفيتي الآن ليست هي البروليتاريا الحقيقية ولكنها مجرد تصور وفكرة تحملها أقلية اصطناعها التطور من بين الأفراد الأكثر وعياً ، وهذه الأقلية المصطنعة أو الإكسجنسيات لها أن تمارس سلطتها المطلقة عن طريق العنف ، على غير البروليتاريين بل وعلى البروليتاريا الحقيقية على السواء . والواقع أن حرية التعبير لا تمنح إلا لفئة محدودة من أفراد الشعب السوفيتي وهم صفوة البروليتاريا .

ومن الناحية الاقتصادية نجد أن (لينين) ينساق في أول عهده وراء الأيديولوجية الماركسية فيضع نظاماً اقتصادياً مؤقتاً إلى أن تتحقق الشيوعية الكاملة ، وهذا النظام يرجع إلى الجماعية الخالصة البسيطة مع الملكية العامة لأدوات الإنتاج وتدخل الدولة لتنظيم الإنتاج والتداول النقدي ، والتوزيع ،

والاستهلاك إلى حد ما . ولكن هذا النظام لم يمنع الاقتصاد السوفيتي من التفكير والانهيار ، ولم يحقق ~~الحقوق~~ الحرية والعدالة الاجتماعية التي نادى بها البلشفية في سنوات الكفاح إلى مطلع الثورة .

فقد اختفت الحرية تماماً ، ظل هذا النظام ، إذ خضع العمال لنوع من التوجيه القسري والمراقبة المباشرة ، وحرموا من حق الإضراب الذي سلم لهم به البورجوازيون ، وكذلك فقد تحول سائر المواطنين إلى جيش من الموظفين في خدمة الدولة بحيث انطبق على هذا النظام - كما يقول النقاد - اسم النظام الحديدي ، أي نظام الخضوع والكبت لأي معارضة ، والانقياد الأعمى للأوامر بدون مناقشة . كما يحدث في النظم العسكرية التي تختم طبيعتها الحركية هذا النوع من الإلزام . أما من حيث تحقيق الجماعة للعدالة فإن (لينين) نفسه يقول بأن العدالة والمساواة لن يتحققا في مرحلة الانتقال الاشتراكية ؛

ولكن الأمر الوحيد الذي تحقق هو القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وهذا ما طالب به أوائل الاشتراكيين من أمثال سان سيمون وفورييه . ويدعى النقاد من الاقتصاديين الرأسماليين أن النظام السوفيتي لم يحقق تحسناً ملحوظاً في أحوال العمال ، والواقع أن هذا النقد لا يقوم على أساس علمي ، فضلاً عن أن روسيا كانت مهداً لأشجع أنواع الاستغلال بما كان من الضروري أن تبذل جهود جبارة لرفع مستوى المعيشة للملايين الكادحين - فإن مقارنة العامل السوفيتي بالعامل الأمريكي أو البريطاني أو الفرنسي إنما تعد مغالطة صريحة ، ولكن تكون المقارنة الحقة بين حالة العامل الروسي قبل الثورة وحالته بعدها في ظل النظام الاشتراكي ، ولا شك أن كل منصف سيلس الفرق الهائل بين الوضعين وسيسلم بمناة التنظيم الاقتصادي في الاتحاد السوفيتي وتقدمه لتحقيق الرفاهية للشعب السوفيتي . وذلك على الرغم من ظروف القهر وانعدام الحريات التي يرضها هذا النظام على وجه العموم .

وعلى أية حال فقد فشلت التجربة الأولى للنظام الجماعى فى الاتحاد السوفيتى وقد تميزت الفترة الأولى للجماعية من عام ١٩١٧ إلى ١٩٢١ بـ اضطرابا شديدا لمالية وبصورة مروعة للإبادة الجماعية . فقد بلغ عدد من فقدوا حياتهم بحكم الإعدام مليوناً وسبعمائة وستين ألف شخص ، وقتل فى هذه الاضطرابات نحو ١٠ ملايين شخص . مليوناً من الأفراد وقضى على الثروات وانتشرت الفوضى وعمت المجاعة وتدهورت حالة المصانع والمزارع . . .

وكان (لينين) ذا نزعة واقعية ملحوظة بالإضافة إلى نزعة الايديولوجية العميقة ، ولهذا فقد سارع إلى وضع نظام اقتصادى جديد (N.E.P) بالإنجليزية معارضة تروتسكى المذهبية ، وقد جمع هذا النظام بين اشتراكية الدولة والاشتراكية النقابية والاشتراكية الطائفية مع بعض التعديلات التى أدخلها النظام السوفيتى .

وفى خلال الفترة ما بين سنة ١٩٢٢ ، سنة ١٩٢٧ سمح بحرية العمل الخاص فى مجال التجارة الداخلية وفى الصناعات الصغيرة وفى الزراعة .

وكرر السوفيت نداءاتهم الحارة لرؤوس الأموال الأجنبية ولكن بدون جدوى .

وفى مجال الزراعة عادت الأرض للشعب فقضى على الملكية الزراعية الخاصة بمقتضى قانون ٢٦ أكتوبر سنة ١٩١٧ ، ولكن فى يونيو ١٩٢٢ صدر قانون سمح للدوجيك ، وهم صغار الفلاحين باستمرار حيازتهم للأراضي الزراعية التى كانوا قد كفلها لهم المرسوم القيصرى الصادر عام ١٩٠٧ ، وبذلك يمكنهم الحصول على ثمرات الأرض التى تحت حيازتهم .

وحاولت الدولة بامتلاكها للأرض أن تضع نظاما للاستغلال عن طريق المزارع الجماعية ولكن هذا النظام فشل فى أول الأمر فعجزت هذه المزارع عن أن تنتج

ما يكتفى الفلاحين من القمح ، فاتجه المسئولون إلى إقرار الملكية الخاصة لطبقة من كبار الفلاحين ، الكوللاك Korlak ، وشجعهم على إنتاج المحاصيل الغذائية بعد أن اتضح لها فشل سياسة الاحتكار في ميدان الزراعة واكتفت الدولة بحماية الضرائب على دخل هؤلاء الكوللاك .

وعلى هذا فقد تحررت الزراعة بعض الشيء من سيطرة الدولة المطلقة كما تحررت التجارة الداخلية والحرف الصغيرة وظهرت حركة التعاون ، وبعد وفاة (لينين) في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ وضع ستالين سياسة اقتصادية للرحلة الثانية فأدى ذلك إلى ظهور تحسن في الإنتاج وسجل إرتفاع في الدخل القومي ، ولكن كان هذا على حساب المبادئ الاشتراكية ، إذ أن النزعة العملية عند (لينين وستالين) قد لعبتا دوراً كبيراً في دفع عملية الإنتاج دون التقيد بالمبادئ النظرية الصارمة .

وفي سنة ١٩٢٨ بدأت المرحلة الثالثة للسياسة الاقتصادية الجديدة وظهرت فيها الخطة الخمسية الأولى ثم الخطة الثانية التي تبعتها عام ١٩٣٢ . وقد طرأ تحسن كبير على الحالة الاقتصادية في هذه المرحلة وحقق السوفييت نتائج باهرة في جميع الميادين ،

وصححت التجربة السوفيتية مسارها الاشتراكي فعادت إلى إصدار أملاك (الكوللاك) أي كبار الفلاحين ، وقد انتشر الاستغلال الزراعي في روسيا على صورة المزارع الجماعية Kolkhozes ، وتوطدت دعائم النظام على مر السنين .

وفي عام ١٩٣٦ سمح للفلاح بامتلاك مسكنه الخشبي وبعض الحاجات الأخرى وسمح للعامل فيما بعد بمميزات أخرى (١) .

ويدل هذا على أن أسلوب (لينين وستالين) وتلامذتها المعارضين للنزعة

(١) راجع مقررات المؤتمر الثالث والعشرين للحزب الشيوعي عام ١٩٦٦ هـ

البروتسكية إنما يقوم على تغيير التكتيك السياسى والاجتماعى تبعاً للغاروف ،
فتارة يتقدم وتارة يتراجع مؤقتاً - فى نظام - لكى يكتسب الوقت ، ولكنه يضع
نصب عينيه الهدف النهائى وهو الاتجاه بقوة نحو تحقيق الشيوعية ؛

وعلى هذا فلن يغيب الهدف عن البلشفية مهما بدأ الإعداد لها إنما التحول فى
بعض الأوقات عن طريقها المرسوم ، فقد حدث الشيء وحده على يد ستالين الذى
اتفق مع هتلر أولاً على اقتسام بوانسدة ثم عاد فانقلب عليه وانضم إلى الحلفاء
الرأسماليين حتى قضى على هتلر ، وما لبث الاتحاد السوفيتى أن رجع إلى عدائه
التقليدى للغرب ولكن ظهور خروتشوف أدى إلى تعديل سياسة ستالين وإلى
إقرار مبدأ التعايش السلمى بين الاشتراكية والرأسمالية الأمر الذى يناقض — فى
الظاهر — الاتجاه النظرى للفكر الماركسى ، ولكن هذا التحول إنما يعد ممارسة
وواعية لاسلوب (لينين) العمل فى دعم قوة الاتحاد السوفيتى باعتباره الوطن الأم.
للتجربة الاشتراكية .

ولكن الاتحاد السوفيتى لم يصبح وحده صاحب الزعامة فى العالم الاشتراكى.
إذ ما لبثت الصين الشعبية أن برزت إلى الميدان لتنافس السوفييت فى هذه الزعامة ،
ولكى تحمل زعامة الحركة الماركسية الخالعة التى تتمسك بالمبادئ وترى فى مسلك
الزعماء السوفييت انحرافاً عن النظرية الشيوعية .

ومما يكن من أمر فإن تطور الحركة الاشتراكية أصبح مرتبطاً — الآن —
أكثر من ذى قبل بقضية التوازن الدولى وتيارات الحرب والسلام بين المعسكرين
المتحاربين ،

القسم الثالث
موقف الإسلام من الماركسية

القسم الثالث

وقف الاسلام من الماركسية

مقدمة في نقد الماركسية :

تمهيد :

لقد كانت الماركسية منذ نشأتها الاولى محل معارضة ونقد شديد من أصحاب الفكر والمذاهب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاخلاقية والدينية والفلسفية ...

وقد رأينا كيف أن الرأسماليين الذين يقبنون مذهب الاحرار الاقتصادي ، والديمقراطية البرلمانية كنظام سياسي ، وكذلك رجال الدين وأصحاب الاشتراكية الخيالية كانوا من أشد المتربصين بالفكر والحركة الماركسية ، بل قد ظهر العداء الواضح لماركس كما رأينا عند الاشتراكيين : فلم يستطع تطبيق الاشتراكية الأولى وهو كارل ماركس أن يصمد أمام المجتمعين في «الدولية الثالثة» ، وكذلك جاء المراجعون ، ففصلوا بين الفكر الماركسي والحركة الماركسية ، وقالوا إنه يمكن تطبيق الحركة الاشتراكية الماركسية بدون حاجة إلى العداوى العريضة للوغة في دروب الجدل والقائمة على المادية الجدلية والمادية التاريخية .

وأخيراً بدأ العداء صريحاً بين أرباب الفلسفة من ناحية والفكر الماركسي من ناحية أخرى لدرجة أن كارل ماركس قد انتقد دعاة الفلسفة المادية واعتبرهم أصحاب فلسفة مادية ميتافيزيقية ، ذلك أن المذاهب التي لا تعد سلاح تستخدمه البروليتاريا للدفاع عن مصالحها في صراعها ضد الفئة الرأسمالية المالكة لادوات الانتاج ، تعتبرها الماركسية ترفاً عقلياً . أما المذهب الفلسفي الوحيد المقبول في

تظهرهم فهو القائم على أساس المادية الجدلية .

ولقد رأينا كيف انتقد « برودون » ، الفيلسوف الفرنسي المعاصر لكارل
ماركس آراء الأخير في الاشتراكية العلمية ومبدأ الإلزام في تحقيق توزيع المنتج
الاجتماعي وذلك في كتابه « فلسفة الفقر » ، *The Philosophy of Poverty* ،
ولم يلبث كارل ماركس أن رد عليه ساخرًا من آرائه بأسلوب تهكمي مثير
في كتابه عن فقر الفلسفة *The Poverty of Philosophy* حيث أشار إلى عقم
الفلسفة الكلاسيكية القائمة على الميتافيزيقا والتي لا تستخدم مصالح الطبقة العاملة ،
بل تصدر عن فكر الإقطاعيين والاكليريكيين ومن يحيطون بهم من الطبقات
الوسطى التي تلوذ بأكنافهم وتقتنع بآرائهم ، ويخضع لهذا الحكم انتاج جميع
الفلاسفة منذ عهد الدولة القديمة إلى عصر كارل ماركس مثل أفلاطون وأرسطو
وديكارت وكانت وهيجل ... ألخ ولا يستثنى من هؤلاء سوى هيراقليطس
فيلسوف الصيرورة (١) الذي يعد من الأصول التاريخية للمادية الجدلية أما هيجل
فقد أقام الماركسيون جدلهم مستخدمين الوجه المادي لبناء الجدل الهيجلي دون أن
يقبلوا أسس ونتائج فلسفته المثالية .

وقد ظلت حركة المعارضة للفكر الماركسي تقف في مواجهة الدولة الحامية
لهذا الفكر وتحارب سياستها التي تعمل على حماية الوطن الاشتراكي الأول بمثل في
قواته الأولى في الاتحاد السوفيتي وكان من جراء ذلك أن اضطرت فلامسة الحزب
الشيوعي في موسكو إلى المناداة بالتعديل التدريجي للذهب في ظل متغيرات الواقع

١ — راجع للتأليف : فلسفة الصيرورة عند هيراقليطس وأثرها في الفكر
الفلسفي الحديث (من : هيراقليطس نصره وتعليقات للتأليف مع آخرين) —
الدار القومية للطباعة والنشر .

والأحداث المعاصرة ومتطلبات الجماهير، وسنرى كيف أن الاقتصاد الماركسي سينتج للسوق، وكيف أنه سيكون مجهوداً للتجارة الخارجية التي كانت تعتبر في نظر لينين، الطريق المؤدي إلى الامبريالية والاستعمار، وكذلك ما ستراه من رجوع جزئي عن شيوعية رأس المال وذلك باعطاء العامل حق الانتفاع بالملكية بدته وحديثه، وبيع إنتاج حديثه في السوق، وشتان ما بين اقتصاد السوق القائم على العرض والطلب والاقتصاد الاشتراكي الذي تنتفي معه حركة ومرونة الاقتصاد الرأسمالي القائم على العرض والطلب.

وعلياً قبل أن نعرض لموقف الإسلام من الفكر الماركسي أن نوجز مواقف المعترضين على هذا الفكر من غير المسلمين وأعني من الطوائف التي أشرنا إليها في العالم الغربي ومن علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع في غير بلاد الإسلام، وذلك حتى تتضح الصورة الصحيحة عن هذا النظام أمام شبابنا فيكشف لهم زيفه وقبحه المنهارة ومكانته الهابطة في أعين أصحاب الحضارة الغربية أنفسهم.

وانى لا أقصد بكلماتي هذه المنادين بالتحديث، فهم أكثر سداداً في نظرهم إلى ما يرد إلينا من الغرب، إذ أنهم يزنون بميزان العقل الإسلامي والمفاهيم الشرقية التي تنعم الثقافة الوافدة وتستفيد منها وتحيلها إلى أفكار ومبادئ للعمل في مظلة سلوكها وأعرافها وحياتها الوطنية المميزة، فلا يتحول المواطن المسلم إلى مواطن غربي في سلوكه وفي مشاعره رغم أنه يستغل التكنولوجيا الغربية في إحراز مزيد من التقدم في حياته وفي مجتمعه بصفته عامة، وهذا واجب شرعى على كل مسلم، إذ أن الوقوف أمام منجزات الحضارة الغربية التكنولوجية بحجة أنها من صنع كفر الغرب أمر يشجبه الإسلام، ويندد بالداعين إلى هذا الرأي الخاطيء بل يجنبني على المجتمع الإسلامى أن يقدم شرعاً أصحاب هذا الاتجاه للمحاكمة وإنزال

أشد العقوبات بهم لأنهم يعملون بعنق أقبحهم وتزمتهم القائم على الجهل والتعصب.
الاعنى على عرقلة المسيرة العلمية الإسلامية نحو مجتمع افضل وبجهد مرتقب ،
فاذا تقاعس بمجموع الامة الإسلامية عن مواجهة هذا التيار المبطط للعزائم فإنهم
سيصبحون حتما لقمة سائغة بين برائن الماركسيين وأشباههم في ظلام التأخر والجمود
الفكرى. ولكنى أوجه تحذيرى إلى أصحاب مذهب « التغريب » هؤلاء الذين يعتبر
فكرهم خطراً على جموع الشباب الإسلامى لأنهم إنما يريدون أن ينقلوا الحضارة
الغربية بكل ما تنطوى عليه من مفاسد وانحلال وإلحاد مضافاً إليها التكنولوجيا
والعلوم الجادة المعروفة عن الغرب ، ينقلونها إلى العالم الإسلامى حتى يصبح هذا
العالم صورة ممسوخة من الغرب بعد أن فقد هويته الإسلامية ، فلا هو إلى الغرب
اتنسب ولا إلى الشرق والإسلام رجع .

والننى لأهمل فى آذانهم - والقياس مع الفارق - بمثال اليابان وهككيف أنها
احتفظت بطابعها الشرقى وعاداتها وتقاليدها المميزة مع حرصها على نقل التكنولوجيا
الغربية بل التجويد فيها حتى أصبحت فى مصاف الدول العظمى المعاصرة والمصدرة
للتكنولوجيا، والدين غير الدين ، وقدم الحضارة وتأصلها غير قدمها عندنا ،
أفلا يفنى هؤلاء المستغربين الغرباء عن الإسلام من غنوتهم ومقاصدهم التى تكاد
تقضى على البقية الباقية من مبادئ الإسلام وسيطرته على عقول الشباب ١١٢

وأختم هذه العجالة التى أقدم بها لاستعراض نقد الغربيين للماركسية بأن
أؤكد هؤلاء الكتاب المستغربين ولاسيما أصحاب الوضعية المنطقية الذين أثاروا
الديبا وأنعدوها انتصاراً للعلم الغربى ، ورناء على موقف المتمسكين بالتراث
الذين يتبنون مواقف التجديد أو التحديث على السواء بالصورة التى حددناها
فى هذا الكتاب - وعلى مسمع من شبابنا المسلم وكذلك الفئة التى أضلها هؤلاء

الكتاب الذين تتضح أفكارهم بسطحية وضحالة ملبوسة في كل ما يختص بتراث
الأقدمين وحضارة الإسلام التي لا يمكن لأحد منها أن كان ثقله في المجال الفكري أو
الثقافة أن ينتزع هذه الركائز من صهوة حياتنا المعاصرة - أقول لهم إن الذي
تحدثون عنه من ضرورة طلب العلم الغربي هو من البديهيات التي لا يختلف فيها
أثنان ولا يمنحها حنبلي أو مني أو خارجي متزمت ، فالكل في بلادنا يجمع على
طلب العلم ولو في الصين ، ولم يكن مقصد الرسول ﷺ كما ذكرنا في مقدمة
الكتاب أن يطلب المسلمون العلوم الدينية في الصين ، بل كان مقصوده أن يطلب
مطلق العلم ولا سيما العلوم الطبيعية وغيرها من العلوم التي تستند إلى التجربة
وتكشف عن عظمة الخلق فتبدي لنا أسرار عظمة الخالق فيما أبدع من
مخلوقات .

وهكذا يأتي العلم فيقوم بدوره في تدعيم العقيدة والشهادة بالوحدانية التي
قام على أساسها الإسلام ، ومن ثم فلسنا في حاجة إلى أن ندخل في معارك وهمية
مع هؤلاء الذين يثيرون الغبار حول مفهومات متفق عليها وتدخل قطعاً تحت
الأمر الإلهي « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » (١) .

ولا يأتين أحدهم بعد ذلك ويفسر الآية بظاهرها ويسخر من المسلمين
لأنهم لا يزالون يحاربون بالخيل والسيوف ، ولا أظن أحداً من عامة المسلمين
يقبل هذا التفسير الآن بعد أن استخدم المسلمون في شتى بقاع الأرض السيارات
والطائرات وشاهدوا أنواع المنجزات التكنولوجية الغربية تغزو بلادهم .

واني لأهمل في آذان هؤلاء الكتاب الذين يجب أن يوضعوا في متاسف
المسوخ الغربية ، كيف أجلزت لهم ضمائرهم أن يقوموا بهذه الحملات الشعواء

لاستجلاب التكنولوجيا الغربية قبل أن نجلب العلوم الأساسية التي تقوم عليها التكنولوجيا ونجود فيها ، إذ أنه من المعروف أن التكنولوجيا هي تطبيقات عملية لقواعد ونظريات العلوم الأساسية التي توصل العلماء إلى الكشف عنها ، وعلى هذا فإن المطالب بالتكنولوجيا الغربية وحدها سيجعلنا على طول الزمان مستعبدين للحضارة الغربية ، لأننا لم نصل بعد إلى مستوى التجويد في العلوم الأساسية التي انتهت عنها أو انطلقت منها التكنولوجيا المعاصرة ، وهنا يكمن سر الخديعة التي يريد البعض منا أن تقع في حبالها فنظل تابعين للحضارة الغربية ومنجزاتها إلى الأبد دون أن تحرر شخصيتنا العلمية من التبعية وشغل المركز الثانى على الدوام بالنسبة لحضارة الغرب وعلمه .

والامر الذى لا شك فيه أن هذا الاتجاه يمثل خطورة لا بد من مواجهتها وهى تساوى مع خطورة آراء المنصرين الذين تكاثروا للوقوف متحدين فى مواجهة العقلية الإسلامية فى القرن التاسع عشر والقياس مع الفارق بالطبع .

أولا — النقد العام للماركسية

١ — يرى الماركسيون أن مذهبهم هو علم تتسلح به الطبقة العاملة في كفاحها ضد الرأسمالية المسيطرة على الدولة واقتصادها ، ولكن الحقيقة الجدلية أو المادية التاريخية ليست علماً بأي معنى إذ أن الديالكتيك لا يوجد في الطبيعة كما يقولون ، وكذلك فإن المادة لا تستطيع أن توجد نفسها بنفسها ، وكذلك فإن مبادئ الديالكتيك لا يمكن القول بأنها أفكار أولية Apriori لا يمكن البرهنة عليها إذ أن هذه الأفكار ليست في مستوى البديهيات مثل قوانين الفكر الأساسية ، بل هي تكوينات فكرية وضعها أصحابها دون أن تكون لها أي صلة عليية بالطبيعة . فالعلوم الطبيعية لها قوانينها المعروفة (مثل قوانين الجاذبية والضغط والحركة ... الخ) التي لا يمكن الاستعاضة عنها بأشياء القوانين التي يقوم عليها الديالكتيك والتي فشل الماركسيون بعسود جهود مضنية في أن يجعلوا منها علماً مكتملاً للطبيعة ، وكذلك فإن المادية التاريخية ليست سوى وجهة نظر تاريخية أو اجتماعية في تفسير تطور المجتمع وهي واحدة من عشرات النظريات الفلسفية في هذا المجال .

ومن ثم فإن الماركسية ليست سوى موقف فلسفي مادي يعتبر واحداً من لمواقف المادية الفلسفية التي كان يزخر بها القرن التاسع عشر ، ولا عبارة بما يشير إليه الماركسيون دائماً من أن ماديتهم تختلف في حقيقتها عن مادية القرن التاسع عشر زاعمين أن موقفهم المادي موقف علمي ، بينما يعتبر موقف المعاصرين لهم موقفاً مادياً ميتافيزيقياً ،

وإذن فإن الماركسية تعتبر من حيث التصنيف الفلسفي مذهباً مادياً معارضاً للثالية التي انتهت إليها الفلسفة الألمانية الهيجلية ، وبالفعل نجد أن حياة ماركس

العلمية وتطوره النكري إنما يعبران عن هذا الربط بين المثالية والمادية فمثلا في موقف كارل ماركس وعقيدته الفلسفية - فقد كان كارل ماركس في شبابه (كما ذكرنا) عضواً في جماعة الشباب الهيجلي هؤلاء الذين كانوا يتعشقون فكر هيجل ويعقدون الندوات لمناقشة آرائه الجدلية التي كان لها بريقها في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، ولكن الشاب كارل ماركس إتجه في دراسته الجامعية إلى إعتناق المذهب المادي فكانت أطروحتة للدكتوراه عن الماديين القدماء من اليونان ومنهم ديمقراطيس وهنا تبدأ اطلالة كارل ماركس وأولى خطوات مسيرته الفلسفية نحو المادية الجدلية بتأثير من ديمقريطس وهراقليطس ثم هيجل وفيورباخ وهكذا جاء مذهبه محصلة للربط بين هيجل وجدله المثالي وركائز المادية في العصرين القديم والحديث .

٢ - إن المادية على اختلاف صورها في القرن التاسع عشر لم تستطع أن تقدم لنا دليلاً واحداً على إمكان الخلق الذاتي ، وقد ظل معمل بافلوف في روسيا يعمل بلا انقطاع لكي يتمكن من إيجاد خلية واحدة وكان الذي توصل إليه الباحثون فيه فقط هو إمكان توليد خلية من خلية أخرى عن طريق انقسام الكروموسومات فحسب . وكان هذا هو هدف مدرسة باستير أيضاً في فرنسا ولكنهم لم يفلحوا في تحويل العناصر الكيميائية اللاعضوية إلى أخرى عضوية بعد أن تمكنوا من رد العناصر العضوية إلى غير عضوية وتأكدوا أن ثمة أموراً دقت من بين أيديهم خلال التحلل والموت ولا يمكن لهم استعادتها من العدم ، فسبحان الله الخالق القدير على كل شيء والذي تحدى المشركين الجاحدين للخلق في قوله عز وجل : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » (١) وأيضاً بقوله تعالى

« يحسب الإنسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه ، (١) .
وكذلك فإن أصحاب مذهب التطور كما ذكرنا قد عجزوا عن تقديم أى دليل
على كيفية خلق المادة أو الاميبا أى الدودة ذات الخلية الواحدة منشأً سلاسل
التطور فى الاحياء (٢) »

٣ — إن إعناء الماركسية وتأكيدها بعدم وجود ما هو غير مادي لا يعتبر
من قبيل العلم ، فهو موقف غير علمي إذ أن العلم يقضى بأن تقوم أحكامه وقوانينه
على أساس رصد نتائج التجارب الميدانية والمعملية ، وهم انسياقاً مع العلم التجريبي
لا يرون أمامهم سوى الظواهر المادية ولا يستطيعون القول بأن أبحاثهم وتجاربهم
قد استغرقت الوجود كله فهذا أمر لا يدعيه لأنفسهم كبار العلماء فى كل الميادين ،
إذ أنهم يكتبون بالقول أنهم يقطعون جزءاً أو أجزاء متواضعة من الكون
لتكون موضع أبحاثهم ، ولا يزال أمامهم الكثير الذى يتطلب البحث والنظر
والعمل التجريبي كما هو الحال فى علم الفلك . ومن هنا تواضع العلماء أخيراً
وانحسرت أحكامهم فى دائرة الجزء الضئيل الذى تم الكشف عنه من الطبيعة
أما الماركسيون فإنهم قد اقترضوا أنهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والإنسان
بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية الجدلية والمادية التاريخية ولم يكتفوا
بالوقوف عند هذا الحد الذى يعتبر وهماً كبيراً . وهو امتلاكهم لناحية المعرفة النامة
عن كل ما هو مادي فى الكون بل قد تطرقوا إلى القول بأن ما هو غير مادي فهو
غير موجود ، وهذا موقف غير علمي على الإطلاق إذ كان عليهم أن يكتفوا
بالوقوف عند حدود المذهب المادي ، وبذلك يمتنعون عن إصدار أحكام خاطئة
بإبطالهم وجود ما هو غير مادي وهذا مانسميه بتعليق الحكم وهو فضيلة علمية تدفعنا
إلى أن نعلق أحكامنا على ما لم نفحصه علمياً بعد ، ومن ثم فإن موقف الماركسيين

(١) سورة القيامة : الآيتان ٣ ، ٤ .

(٢) وقد نقلت إلينا الانباء مؤخراً نبأ اجتماع العلماء على رفض الداروينية

كذهب يبشر بالخلق الذاتى وتطور الاحياء .

بهذا الصدد يعتبر موقفا فلسفيا وليس عليا . والحق أن الفكر يسبق دائما المادة .
والعكس غير صحيح كما أدعى الماركسيون ونحن نسوق هذا الرأي بعد أن اتضح
لنا أن الماركسية ليست علما بقوانين الطبيعة والانسان بل هي مجرد فلسفة مادية
كذهب "تطور والمذهب المادي عند فيورباخ وفختر وغيرهما من عتاة الماديين في
القرن التاسع عشر، وكذلك عند دوركايم الذي أقام نظريته في الاجتماع على أساسه
وبسبب من دعاوى الحسين المحدثين والمعاصرين .

فالفكر إذن هو المقدمة الأولى لكل عمل مادي ! ألسنا نضع التخطيط أولا
لأي منشأة أو صناعة ثم نقوم بعد ذلك بتنفيذها ؟ وبالطبع لا يقوم هذا
التخطيط إلا على أساس مجموعة من الفروض والأفكار الأولية التي تكون موضع
دراسة قبل القيام بأي إنجاز مادي .

وهكذا نجد أن الفلسفة المادية تفشل تماما في إعطائنا أي مبرر لوجودها من
حيث أنها ليست حاصلة على الحياة في ذاتها حتى يمكن لها أن تنطلق في طريق
التطور بدون خالق أو موجد أي بدون الخلق والعلم الإلهي المحيط به .

وهكذا نجد أن الأمر في خلق الانسان لمصنوعاته يشبه إلى حد كبير إيجاد
الله لمخلوقاته . والقياس مع الفارق . فالصانع تتكون لديه فكرة أولية عما هو مقبل
على صناعته قبل إنجازه ، وسين يتم له فعله يصبح هو (أي الصانع) العلة الفاعلية
لإنجازه ؛ وهكذا الحال في إيجاد الله للعالم كعلة فاعلية بعد سبق علمه المحيط به .

٤ — يبقى أن نذكر في هذه الفقرة رأيا في عدم صحة ما يدعيه الاشتراكيون
الماركسيون من صحة "العلية" لموقفهم ، ذلك أن دعاويهم تقوم على أساس
التنبؤ التاريخي، إذ أن المادية التاريخية تفترض أساسا التنبؤ بقيام دولة البروليتاريا
بعد سقوط المجتمع الرأسمالي ويأتي هذا التنبؤ في صورة حتمية مع أن المدرسة

التاريخية القديمة كانت تتكلم عن احتمال صحة التنبؤ وليس عن حتميته فسيما تقوله عن إعادة التاريخ لنفسه، والواقع أن المدرسة التاريخية العلمية المعاصرة إنما ترفض تماماً فكرة التنبؤ التاريخي وتنتقدها بشدة فالوقائع غير الوقائع والأشخاص غير الأشخاص وبذلك تنهار مسحة العلمية التي تنسبها الماركسية إذ أنها مرتبطة بمقولة التنبؤ التي ترفضها المدرسة التاريخية العلمية المعاصرة .

وكذلك مما يجنب التنبؤ الماركسي الملازم للمسحة العلمية الزائفة عندهم هو قيام الثورة الشيوعية في مجتمع زراعي في روسيا القيصرية وكانوا قد تنبأوا بقيام هذه الثورة أولاً في مجتمع الراين الصناعي الرأسمالي وغرب أوروبا هلي وسجدهم ولكن قيام الثورة الشيوعية في روسيا القيصرية أذهل الثمانين على الثورة الشيوعية ومنهم لينين إذ أنه فوجيء بنقله بمساعدة ألمانيا القيصرية من منفاء إلى حدود روسيا في قطار سرى خاص لكي يتزعم الثورة الشيوعية التي قضت على الجبهة الثانية المواجهة لألمانيا في الحرب العالمية الأولى .

ومن ثم فإن عملية التنبؤ التاريخي عند الماركسيين قد فشلت في تحديد مستقبل الاشتراكية في العالم كما يتضح لنا فيما بعد وهذا الإخفاق في معرفة مستقبل الحركة إنما يؤكد لنا أن الحركات الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تشتق قوانينها من المنطق العقلي العام وحده للإنسان ، إذ هي تستند بالإضافة إلى هذا إلى عاملين هامين آخرين أحدهما وعى الإنسان الذي يشترك مع العقل في تحديد المسيرة الإنسانية في أى حقبة زمانية ، ولما كان هذا الوعي (أمراً لا معقولا) فإنه لا يمكن أن يتفق مع دواعي العقل والمنطق وينتج عنها - مع تناقضهما الواضح - ما يسميه الماركسيون بالتنبؤ التاريخي ، أما العامل الثاني الذي يتدخل مع الوعي والعقل في صنع التاريخ هو البيئة، ذلك أن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية

وغيرها إنما تنبثق من بيئاتها الخاصة فتخضع لعوامل المكان والزمان والثقافة في هذه البيئة .

وهكذا نجد أن كيف الفكر النظري الماركسية يعطدم بمجتمع صناعي متكامل البناء والثقافة في حوض الراين في ألمانيا فلا يهتز بناؤه ويظل متاسكا أمام تيارات الفكر الاشتراكي العاتية ، بينما نجد أن حداثة تكوين المجتمع الروسي تكون عاملا أساسيا في زعزعة أركانه واتاحة الفرصة أمام الما الشيوعى لهدم بنيته والقضاء عليه دون مقاومة كبيرة من المجتمع نفسه ، كان يمكن أن تحدث لو أن لهذا المجتمع حضارة عميقة الجذور في هذه المنطقة .

ه — وما يتصل أيضاً بالزيف اللغوي يلحق بدعوى العلية الماركسية أنه يمكن لنا اليوم أن نسم الماركسية بسمة التخلف العلى والرجعية العلية إذ أننا نقسمال بدورنا عن حقيقة هذه المادية التي تعصب لها كارل ماركس وجعلها أساساً لمذهبه ! إننا نخجل الآن حتى من الإشارة إلى المادة كجوهر قائم بذاته بعد أن انحلت المادة إلى ذرات تنطوى على طاقة ، وإذن فقد تكشفت المادة في صورتها الملوثة عن طاقة هي كالكهرباء وهذه الطاقة هي مدار البحث العلى في مسار ميادينها وهكذا فإن المادة الأولية للعلم الآن إنما تقوم على افتراض معارض لوجهة النظر المادية . وكان الماركسيون قد أجازوا الكلام عن ما هو غير مادي كالنفس مثلاً فيما أسموه بالتركيبات الفوقية Superstructures ولكن هذه المحصلة التي جاءوا بها لاسترضاء من يؤمنون بالدين وما هو غير مادي بطريقة لا ترتبط جسدياً بمبادئهم المادية تعود الآن فتصبح هي الأساس والمنطق للوجود بكل مظاهره إذ ليس الوجود سوى طاقه وكأنهم قد فشلوا أيضاً في مسار استنتاجاتهم أو تنبؤهم العلى الزائف فانقلب الوضع إلى عكس ما يريدون .

٦ - يذهب الماركسيون إلى أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأول للتاريخ. وأن الجدل الذي تقوم بمقتضاه المسادية التاريخية إنما يبنى أساساً على العوامل الاقتصادية في المجتمع ، فهل تلغى جميع العوامل الأخرى غير العامل الاقتصادي في دفع حركة التطور التاريخي ؟ الواقع أن هذه نظرية ساذجة ومغفلة بفهمنا الصحيح للواقع التاريخي ويمكن الرد عليهم في هذا الصدد من وجهين: الوجه الأول يرجع إلى الفكر الشيوعي والمذهب اليساري جملة وليس هناك شك في أن هذا الفكر هو الذي حرك الثورة البلشفية في روسيا القيصرية وإلا فإن هذا الفكر الذي نشأ أولاً على حوض الراين. وفي فرنسا وبارتباط بالحركة الاشتراكية في إنجلترا كان من الممكن أن يؤدي - انطلاقاً مع نظرية التنبؤ التاريخي وتأثير العامل الاقتصادي - إلى قيام دولة البلاشفة الأولى في غرب أوروبا بدلاً من روسيا التي قامت فيها الدولة الاشتراكية الأولى بالفعل على انقاض دولة القياصرة الروس بسبب من الفكر الشيوعي الذي انتصر ووجد أرضاً خصبة في مجتمع ساد فيه الفقر والحاجة والعوز والاستبداد مع حداثة عهده في التكوين السياسي والديني . وهكذا نرى أن الفكر هنا سابق على العامل الاقتصادي إذ لو كان هذا غير صحيح لقامت الثورة الشيوعية في روسيا من تلقاء نفسها بغير حاجة إلى مبرر فكري من الخارج وعلى هذا المنحى يصبح العامل الاقتصادي من جملة العوامل المساعدة على إحداث الثورة ، وليس هو العامل الوحيد ، وجملة هذه العوامل قد ظلت تعمل في الخفاء حتى أطلقها الفكر الشيوعي من عقالمها فاندفعت في ثورة محومة لا تبق ولا تدر.

أما الوجه الثاني في ردنا على جسارة الخطأ الذي يقع فيه الماركسيون باعتقادهم في تفرد العامل الاقتصادي بالدفع التاريخي ، فهو ما يذكره علماء الاجتماع ولا سيما دوركايم في تأكيد على ضرورة عدم الاستناد إلى عامل أو سبب واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إذ أنها ظواهر معقدة ولا يمكن أن ترجع إلى عامل واحد في تفسيرها ، فهذا تبسيط مغل بحقيقة هذه الظواهر كما يذكر دوركايم في

كتابه ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، . وإيا ما قلبنا وجوه الرأى نجد امتهالة الاستناد إلى مبدأ واحد بعينه في تفسير التاريخ بل أننا نجد أن كارل ماركس قد أهمل تماماً العوامل الروحية ومنها الأديان السامرية وغيرها وتأثيرها في عملية الدفع التاريخي — هذا بالإضافة إلى إهماله للدور الذي تلعبه البطولة والشخصيات التاريخية البارزة في تحريك عجلة التاريخ .

٧ — ويضيف كارل ماركس فكرة الصراع الطبقي من ناحية الإنسان لكي تكون أساساً للتغير الاجتماعي ، ولكننا نقسامل مبدئياً أليس يقوم هذا الصراع على أساس ايديولوجي أى فكرى ؟ لأنه مهما يكن من أمر الطابع المادى للمشكلة الاقتصادية إلا أنها بحاجة إلى مفاهيم تتبلور في فكر كالفكر الماركسي لتصبح مذهباً تعتقه الطبقة العاملة فيكون أقوى سلاح في يديها للدفاع عن مصالحها . لأن مراكز القوة سقبل سيطرة حكومة البروليتاريا — تكون في العادة في أيدي أصحاب السلطة الحاكين من أفراد الطبقات المعادية للعمال والفلاحين . وإذن فالفكر الشيوعى هو الذى يغذى هذا الصراع الطبقي .

هذا إذا ألزمتنا أنفسنا بضرورة وجود الصراع الطبقي كظاهرة حقيقية في المجتمع . ولكن هل يتعين بالضرورة أن يتلازم التغير الاجتماعى مع الصراع الطبقي في كل المجتمعات الانسانية عبر التاريخ ؟ ولرد على هذا التساؤل تبرز لنا أفكار التعاون والمشاركة الوجدانية والتكافل الاجتماعى والتبديل السلمى كل هذه أفكار تمجدها في مجتمعات نبذت فكرة الصراع الطبقي سواء كانت هذه المجتمعات دينية أو غير دينية ، وعلى هذا النحو يصبح الصراع الطبقي ظاهرة ملتصقة بالفكر الشيوعى وحده ومتابعة لمسيرته في إشاعة البغضاء والحقد بين من يملكون ومن لا يملكون .

٨ — ويدور الاقتصاد الماركسي حول فكرة فائض القيمة وترجع هذه

النظرية إلى سيسموندى وطرسور بر "إن نظرية القيمة أو قانون القيمة نفسها وقانون الأجور الجديدي يرجعان إلى سميت وريكاردو؛ والحق أن هذا القانون — أى قانون فائض القيمة — الذى توصل إلى وضعه كارل ماركس بعد زيارته إلى إنجلترا وقهريره لكتاب "رأس المال"، يكاد ينضح التعسف الشديد فى وضعه وفى صيغته. صحيح أن أصحاب رؤوس الأموال — عند قيام الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر — لم يكونوا يهتمون لرعاية حقوق العمال والحفاظ على صحتهم فقد كان العمل سلعة تخاضعة لقانون العرض والطلب لا سيما بعد أن تكاثرت أعداد العمال بعد هجرتهم من القرى إلى المدن للعمل فى المصانع الكبيرة والصغيرة على السواء، وقد حصلوا لقاء ذلك على أجور زهيدة لم تكن تكفى للقيام بأودهم، وقد كان من الواجب على الاشتراكيين الأوائل فى إنجلترا أن يعملوا على تحسين أوضاعهم المادية والاجتماعية بدلا من إهدار كرامتهم وتركهم يعيشون فى بيوت من الصفيح تحت وطأة الفقر والجهل والمرض والصقيع الشديد وفى أواسط تجمع عمال الغزل والنسيج الذين شاهدوا انحلال ماركس معاً، وكانوا هم وفود الثورة والفكر الذى يكمن وراء كتاب "رأس المال"،

وليس صحيحاً أبداً أن السلعة تتحدد قيمتها فى المواد الأولية بالإضافة إلى العمل فقط، فهناك عوامل كثيرة لا حصر لها تدخل فى تكوين القيمة الحقيقية للسلع ومن ثم يتحدد فائض القيمة الذى يتحدث عنه كارل ماركس ويشكل لديه أكبر سرقة عرفها التاريخ.

٩ — والامر الذى لا شك فيه أن العمل العقلى يعد من بين العوامل التى لا يعطيها كارل ماركس حقها فى نظريته عن القيمة وفائض القيمة وهل نستطيع — على عكس ما فعل كارل ماركس — إلا أن نكرس نصيباً كبيراً من عائد الإنتاج للعمل العقلى ولرأس المال والتنظيم والإدارة ثم للابتكار، كل هذا بالإضافة إلى التخطيط — وهو من أهم العوامل التى أدت إلى نجاح الاقتصاد الاشتراكي. والواقع أن كارل

ماركس كان شديد الوطأة على الجبهة المعادية للبروليتاريا فاتجه إلى وسائل البطش المادية والقوة المادية للانتصار للطبقة العاملة ، واستخدم الفكر لتحريك جموع العمال حتى ولو أدى بهم الأمر إلى الاقتتال الدموي والتصفية الجسدية لمعارضيه ؛ وبعد هذا دليلا آخر جديدا على صحة رأى القائل بتقدم الفكر على المادة .

١٠ — لقد ثبت خطأ قانون التراكم الرأسمالى الذى أشرنا إليه حين كلامنا عن الاقتصاد الماركسى وكذلك فإننا قد لاحظنا أن الأزمات الدورية التى وصف بها كارل ماركس النظام الرأسمالى لم تتحقق بالدرجة التى ذكرها الماركسيون بل لقد كانت لها أسباب أخرى غير الأسباب التى أشاروا إليها والتى ترجع إلى التراكم واختلال قانون العرض والطلب وتزايد الإنتاج مع انخفاض القوة الشرائية المستمر نتيجة لتدخل النظم الآلية فى الإنتاج وشیوع البطالة ، وقد يشير البعض إلى الأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٣٠ كدليل على صحة التنبؤ الماركسى ولكن هذه الأزمة كانت ترجع إلى أسباب أخرى منبثقة من الظروف التى نشأت فى العالم وفى مجتمعاته الصناعية بصفة خاصة بعد الحرب العالمية الأولى وتحول ملايين العمال من الحرب ومن الصناعات الحربية إلى الإنتاج المبدنى المكثف . الخ .

ولم يفلح بقول الماركسيين بأن النظام الرأسمالى نفسه ينطوى على عيوب فى بنيته الأساسية وهذه العيوب هى التى تنجم عنها الأزمات الدورية المشار إليها زعم غير صحيح .

١١ — أما إدعاء الماركسيين بأن صراع الطبقات سيكشف عن تزايد البروليتاريا أو طبقة العمال والفلاحين ، فإن هذا التنبؤ لم يتأكد فى الأحداث

التالية إلى عصرنا هذا . أما الذي حدث فهو على العكس مما توقعه الماركسيون فأننا نرى الآن انجوع الشعبية وهي تسمى جاهدة إلى الاغتراف من ينابيع العلم سواء في المدارس أو في الجامعات، بحيث نرى ظاهرة غريبة لم تقتصر على المدن وأرباضها، وحدها، بل لقد وصلت إلى أعماق الريف في معظم بلدان العالم الثالث . حيث نجد أن أبناء أسر العمال من بنين وبنات يشقون طريقهم إلى المدارس والجامعات في تراحم شديد . والأمر الذي لا شك فيه أن هؤلاء المتعلمين الجدد إنما يشخصون بأبصارهم إلى الارتفاع من طبقة البروليتاريا إلى الطبقة الوسطى، ونحن نجد بالفعل نوعاً من الهجرة الداخلية في المدينة الواحدة من أحياء العمال إلى أحياء الطبقة الوسطى، وتزايد حركة الهجرة بين أبناء العمال الذين اجتازوا مراحل التعليم إلى مستوى الجامعات، وبالمثل نجد أن أبناء الفلاحين والعمال يفعلون مثلهم أيضاً وينضمون إلى الطبقة الوسطى المتعلمة . وهكذا تزداد هذه الطبقة اتساعاً وينكمش حجم البروليتاريا شيئاً فشيئاً ، بما ينضاف إليها من أبناء الحرفيين والعمال الذين يستكشفون اليوم من مزاولة مهنتهم الحرفية، فلا نجد نجاراً يعلم ابنه النجارة أو الحدادة أو أى حرفة من الحرف الأخرى، كما كان يحدث في عصر كارل ماركس . ومن ثم فإننا نجد أنه على هذا النحو تنبثق أيديولوجية جديدة للطبقة الوسطى معارضة لا أيديولوجية بروليتاريا الماركسية ، فيها تدعو أيديولوجية الطبقة الوسطى إلى التكافل الاجتماعي وإلى الترابط ونبذ الاحقاد والصراعات . وهي بذلك تعتبر عامل سلام واستقرار ودعوة إلى الانسجام للأرض والوطن والمجتمع المتناسك . نجد من ناحية أخرى أن أيديولوجية الطبقة العاملة تنفث في العمال روح الصراع الطبقي والمكفاح 'ندموى من أجل تحطيم المجتمع البرجوازي والقضاء على كل الطبقات الأخرى 'المثقلة والاكثريكية من أجل قيام دولة البروليتاريا، الأمر الذي لم يتحقق من تلقاء نفسه وبحسب منطق

التاريخ كما فهموه بل ربما يكون محدوداً بالقوة الناشئة وبالاقتربات العسكرية
الديوية عند إرادة الشعوب ومعارضة لعملية الدفع التاريخي الواقعي ، ذلك
لأن الإنسان لا يمكن أن يقبل أى نظام تهدر فيه كرامته على مذبح
المادة والآلة .

١٢ — ويتج من الفقرة السابقة وجه جديد لقد الماركسية ألا وهو أن هذا
المذهب الذى كان يعتبره أصحابه مذهباً إنسانياً قد اتضح أنه موجه ضد الإنسان
وأنه إنما وضع لتكريس استعباد الآلة للإنسان ومن ثم فهو يعتبر كقدمة لاغنى
عنها لما ظهر فيما بعد من محاولات تمكين الآلة فى صورة إنسان آلى (١) وسيطرتها على
مقدرات العمل والإنتاج والخدمات .

ويعتقد الماركسيون أنهم بانتصارهم لطبقة العمال والكادحين إنما يعبرون عن
موقف إنسانى جدير بالتقدير ؛ ولكنهم إذا كانوا جادين فى هذا الاتهام (بعد أن
طعننا استهتار الحكام السوفيت بحياة وحرية وسعادة العامل السوفيتى فى ظل
النظام الاشتراكى لديهم) فكأن من الأحرى بهم ألا يقضوا دموياً على سائر
الطبقات الأخرى من غير العمال وهم ولا شك أيضاً من بنى الإنسان المجديرين
أيضاً بالحياة كغيرهم من العمال .

فهذه أولاً نزعة لا إنسانية مريضة عرجاء لا صلة لها بالنزعات الإنسانية
السامية التى عرفها التاريخ ومجدها الأديان والمذاهب الفلسفية والأخلاقية على مر
العصور . وهكذا نجد أن الماركسية فرق أنها نزعة لا إنسانية فهى أيضاً مذهب
لا أخلاقى .

١٣ — أما الوجه الآخر للنقد الذى يرتبط بما سبق لنا ذكره من بطلان القول
بالتأسيس الاقتصادى وحده كعامل محرك للتاريخ، وأنه هو الذى يميز بين الطبقات

(١) إنسان آلى Robot .

بعضها والبعض الآخر فقد تمثل فيما نلاحظه في النصف الثاني من القرن العشرين إذ ظهر عامل جديد وخطير في الميدان ألا وهو العلم ، وبذلك أحتل العلماء الآن مكان الصدارة في المجتمع الانساني وأصبح التمايز الطبقي قائماً على التفاوت بين المراتب العلمية فحسب. فضلاً عن أننا لا نجد الآن طبقات بالمعنى القديم فقد تفتت الطبقات وظهرت هناك فئات اجتماعية وهي ذات بعد ضيق بالنسبة لمفهوم الطبقة إذ أنها ترتبط بالعلم وبالصناعة : فهناك فئة المهندسين وفئة الأطباء وفئة المعلمين وفئة التجاريين . . . الخ ولم يعد يرتبط بمفهوم الفئسة الأصل والوراثة الأسرية التي كانت عاملاً هاماً في جمود الطبقة الوسطى والطبقة الأرستقراطية ، فضلاً عن تقوقع طبقة العمال والفلاحين وانطوائها على آلامها ومعيرها الذي كان يتسم في الغالب بالضيق والشقاء الأمر الذي يدفع بأفرادها إلى الارتقاء في أحضان نوع من الروحية ليس هو الدين في حقيقته الذي يدعو إلى الكفاح من أجل التحرر والحصول على لقمة العيش وعدم الاستسلام أو الاستئمان لبطش الأفياء واجترار الشعور بالصبر على الظلم ، وهو شعور يأباه الدين والقيم الفاضلة.

وقد جاءت مجازية التعليم في مصر وتحرر دول العالم الثالث على وجه العموم كعاقبة لكسر ما يحيط بالطبقات الفقيرة من قيود وموانع اصطفتها الأغنياء لكي يبقى النقرء بعيدين ، نسبات الحرية وصحة الآمال والانطلاق إلى عالم جديد تكتنفه السعادة والراحة وتأخى البشر وليس الدوران على الضعفاء والصراع الدموي والاقتتال من أجل الاستيلاء على الأرض والسلطة أو انتزاع لقمة العيش من أفواه الشعوب وإلقائها في المحيطات ضنائها أن تسد رمق الجائعين من شعوب العالم الثالث وهذا ما فعلته أمريكا ودول الشرق الأوربية المتركزة مؤخرًا في بعض حاصلاتها . وهكذا نرى أن انتشار العلم في البلاد النامية وبين فئاتها الكادحة سيكون من أهم العوامل التي تمثل محمينا وإفيا لدى هذه الشعوب

ضد سم الماركسية وعدوان الرأسمالية على السواء :
١٤ — يزعم الماركسيون أن دولة البروليتاريا ستنتهي في النهاية إلى المرحلة
الشيوعية بحيث يتلاشى شكل الدولة بعد أن تنتفي الضرورة البرافيسية القائمة بقول
البروليتاريا ويسيطر العمال على سائر أنحاء العالم المعمور وبذلك لا تكون
هناك دول ذات سيادة وذات جيوش وأساطيل ، بل تكون ثمة هيئات لإدارة
المنافع الاقتصادية وتبادل شيرات الأرض ومنتجاتها بين عمال العالم ؛ فكان هذه
النزعة السولية ستؤدي إلى تكوين رابطة لعمال العالم المسيطرين على أقطاره بدون
حدود أو جيوش أو أساطيل أو حواجز جركية أو أى تمييز عنصري أو ثقافي .
وستنتفي مع هذا النظام كل صور الاستعمار والامبريالية ، وسيزول الصراع السوى
ولن تكون بنا حاجة لقيام الدولة في الداخل أو في الخارج ، لأن الدولة هي أداة
رادعة وضابطة وقائمة للحرية ، وسيبطل المنحرفون والصوص كرضى يحتاجون
إلى العلاج ، فما دام العامل الاقتصادي هو أصل البلاء فيما يجره من فقر وريالات
للشعوب فإنه باقتضاء على كل صور النافة والتمكين لعدالة التوزيع ستزول سحابة
كل الآثار الناجمة عن التخلف الاقتصادي بكل صورها بما فيها سوء توزيع المنتج
الاجتماعي . وهم يتساءلون إذن لماذا يسرق الانسان إذا كان يحصل على كل حاجاته
الضرورية ؟ اللهم إلا إذا كان مريضاً بداء السرقة . فهو إذن يسرق في ظل النظام
الرأسمالي لكي يشبع حاجاته ، ومن ثم فإن أجهزة الشرطة والقضاء والسجون هي
هيئات أنشأتها الرأسمالية لكي تهمي بها ثرواتها من انتفاص الفقراء عليها ، فإذا
امتلك الجماهير الكادحة كل وسائل الانتاج وتم توزيع الثروة بميزان العدالة
وعلى أساس المساواة كما يرى الشيوعيون فإنه لن تكون ثمة ثروة يخشى عليها
من سرقة الصوص أو اعتداء المنحرفين ، وعلى هذا النحو يقول الماركسيون إن
من يسرق بعد هذا يعتبر مريضاً يجب أن يزج به في المستشفيات وليس في
غياهب السجون :

وللرد على هذا المنطق الخيالي العجيب لابد من استقراء أحداث التاريخ فأننا نجد أحكاماً متواترة بإدانة اللصوصية وبأن المنحرفين على وجه العموم لا يمكن أن يترددوا بأنفسهم ويمتنعوا عن ممارسة الرذيلة وإقتراف الشرور، فمن الناحية الأخلاقية نجد أن الذي يسلك طريق الشر هو الشخص الذي لم يستطع عقله أن يتحكم في إرادته فتظل مستسلمة لنزواته العارضة ولشهواته الجائعة وهواه المستبد، فيتوجه حيث يريد له هواه وليس عقله، ومعنى هذا أنه إنسان مسلوب الإرادة قد فقد السيطرة على غرائزه ونوازعه الدنيا، فإذا استمرراً لذة السير في هذا الاتجاه فإنه يكتسب من الناحية الأخلاقية صفة الشرير أو الذي يقبل على فعل الشر دون إحجام ومع رغبة جائعة في أن يحصل لذاته مكسباً أو مغمساً أو لذة من وراء هذا السلوك المعيب الذي يتم في هذه الحالة في غير الضمير الوجداني الأخلاقي والوازع الديني .

فكيف يمكن لشخص على مثل هذه الصورة وبمثل هذا السلوك الأخلاقي أنه يرتدع من تلقاء نفسه، إلا أن تكون نعمة سماوية تحمل في ثناياها الهداية والرحمة من الله عز وجل .

أما السر في القوة التي ينطوى عليها فعل الشر وكيف أنه يعتبر أكثر اقتراباً وسهولة في الفعل لدى النفوس، فهو أن النفس الإنسانية قد جلبت على حب الذات والانانية المفرطة، فالطفل يولد ولديه مركزية حب ذاته أي أنه يجعل من ذاته مركزاً للكون كله من حوله، ومن ثم فهو يشعر بأنه يملك كل ما يحيط به من بشر وأشياء . وتأخذ مركزية حب الذات في الاختفاء التدريجي وليس في التلاشي النهائي كلما تقدم الطفل في العمر، حيث يجد أن هناك من ينازعه في ملكيته للعالم المحيط به من الأطنال الآخرين فيضطر إلى التنازل عن كره في أول الأمر عن أجزاء من

امبراطوريته لواسعه لكي يستطيع التعاون والعيش في سلام مع الآخرين، وهكذا يستمر التراجع عن الرغبة في الاستئثار بملكية الأرض والأشياء حتى يبلغ المرء من التصريح قتران. يعان أحياناً عكس ما يريد تماماً وتجهز السلطات على تحديد ملكيته بحسب القانون فيكون القانون هو الفصيل الأساسي في كل نزاع ينشأ بينه وبين الآخرين فيما يختص بالملكية التي هي ممارسة وتطبيق لمركزية حب الذات عند الطفل .

ولهذا فإنه حينها يغيب القانون بهاجم الأفراد قترانهم الآخرين لكي يعتدوا على ملكياتهم ويستولوا عليها تحقيقاً لنزعتهم الانانية المغروسة بالفطرة في نفوسهم، الامارة بالسوء .

وبناء على هذا كله فإننا نرى أن الشكل الشيوعي الأخير الذي تذبل فيه الدولة لن يتحقق أبداً ، وأنه مرحلة خيالية لا وجود لها على سطح الأرض إلا في أذهان الماركسيين، بل على العكس من تصوراتهم فإن ذبول الدولة سيؤدي إلى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكي يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لأقصائهم ثورياً توطئة لإنشاء دولة جديدة لها هيئتها المعروفة ثم تمضي دورتها وتعود ثانية . بحسب التنبؤ الماركسي إذا كان حقاً ما يزعمون - إلى حركة وتطور تاريخي جديد للمجتمع ينتهي ثانية بدولة البروليتاريا ، ثم بالمرحلة الشيوعية وهكذا دواليك ؟ أو ليس هذا النظام هو نفسه الذي يقول به علماء الاجتماع مثل موروكن وباريتو وآخرون ممن وقعوا في الدورة، وبذلك تتكرر أشكال الحكومات مرة بعد أخرى إلى ما لا نهاية ؟ وقد أشار كل من افلاطون وأرسطو إلى شيء من هذا القبيل فيما ذكراه من تعاقب الحكومات الفاسدة والصالحة عبر التاريخ ، وهذا يدحض رأى الماركسيين في المرحلة الشيوعية التي يتشدقون بها ولا يعرفون عنها شيئاً سوى أنها فردوس الشيوعية الموعود . وقد سئل لينين عن حقيقة هذه المرحلة الشيوعية فتعرب من الكلام عنها قائلاً : عندما تأتى هذه المرحلة سأصفها لكم .

١٥ — لقد لاحظنا أنه عند قيام ثورة البلاشفة في روسيا القيصرية كانت هذه الامبراطورية الواسعة تضم إيلات يسكنها أنماط من البشر مختلفون فيما بينهم عرقيا ولغويا وثقافيا ودينيا واجتماعيا واقتصاديا . الخ وقد كان من الممكن أن يوجد نوع من الارتباط أو التماسك بين شعوب هذه البلاد إذا كان ثمة رواج أو تحسن في معيشة السكان، ولكن العكس كان صحيحاً إذ كان الفلاحون يخضعون لعسف الحكام الإقطاعيين وظلمهم الجائر مع ما كان يغشى البلاد من تأخر في سائر الميادين وإنهاك القيصرية في الحروب المتوالية وعدم اهتمامهم باصلاح الأحوال السائدة ، على الرغم من أن أحد القيصرية المتأخرين قد وزع أملاك الإقطاعيين على صغار الملاك ، اللوجيك ، ولكن هذا الاجراء جاء متأخرا فقد كانت نفوس الفلاحين بهفة خاصة والكادحين بهفة عامة تموج بالسخط والضيق والتجبرم بهذا النظام ، فما أن شعل القومويون أول شرارة للثورة حتى استجاب لها الشيوعيون وركبوا الموجة كعاصتهم داننا واستغلوا الفرصة للقبض على مقاليد الأمور والحكم بعد أن جرى بليين عن طريق المخابرات الألمانية إلى الحدود الروسية لكي تنسحب روسيا من الحرب حتى يمكن القضاء على الجبهة الثانية المواجهة لألمانيا كما ذكرنا في موضع سابق ، وقد اتضحت لنا من خلال هذه الثورة بعض الدروس التي يستخلص منها عدم صحة موقف الماركسيين في دعاوهم العريضة : ومنها أن كارل ماركس كان يتنبأ بقيام الثورة في أواسط عمال الصناعة لعدم ثقته بقدرة الفلاحين على المنحى فدما في عملية إشعال الثورة وإذكاء روح الصراع الطبقي فجاء ما حدث في روسيا غنيا لآمال الماركسيين على وجه العموم . فكان الفلاحون هم وقود هذه الثورة الأولى بالإضافة إلى العمال .

أما عن الأمر الثاني فهو أن الماركسية قد واجهت تحدياً سافراً من الواقع التاريخي لما كان يراه أصحابها من تميز العامل الاقتصادي وعطوه على سائر العوامل

الأخرى لادينية والأخلاقية والثقافية، فقد اتضح لنا أن ثمة تجمعات عرقية ودينية في روسيا القيصرية قامت تدافع عن كياناتها في مواجهة الحركة الشيوعية اللادينية رغم ما كانت ترسخ تحته هذه الفئات من فقر مدقع واضطهاد شديد، ومن بين هذه الفئات سكان جنوبي الاتحاد السوفيتي (طشقند وسمرقند ومرو وغيرهما من بلاد ما وراء النهر الإسلامية) التي قاومت الغزو الشيوعي والثورة الشيوعية وقتل من أبنائها زهاء العشرة ملايين شخصاً دفاعاً عن قيمهم الدينية والأخلاقية مع نفورهم الشديد من وطأة الحكم القيصري الغاشم السابق .

وقد تكرر وقوف الجماعات الإسلامية ضد انتشار الشيوعية اللادينية في يوغسلافيا أثناء الحرب العالمية الثانية فقبض عليهم بالملايين وهذا ما يجري الآن تحت سمع وبصر العالم في كل من ألبانيا وأفغانستان وبطريقة أخرى في أرتيريا والحبيشة وفي بعض بلدان وسط أفريقيا .

وكان الماركسيون قبل ذلك يظنون أن الشعوب تعيش على معدنها فحسب وأن من يجبرها يعتبر عدوها الأول، ولهذا فقد اغتاع أصحاب الفكر الماركسي بأن العامل الاقتصادي كما ذكرنا مقدم على سائر العوامل الأخرى حتى ولو كانت هي القيم والمعتقد الدينية ، وفي نظرهم أن الإنسان إذا ما قرأت له فسرهن الاشباع الغذائي فإنه يندفع إليها أولاً غير مكترث بعوامل أو قيم أخرى . وهكذا كانوا يرون أن مجرد إعلان الثورة الشيوعية سيكون وحده كافياً لإخفات أصوات أصحاب النزعات الأخرى المعارضة للمادية على وجه العموم لأنها تمثل عوامل ثانوية قد يمكن الاستغناء عنها في بداية الطريق . ولكن التجربة في روسيا وفي يوغسلافيا قد كشفت عن كذب هذه المذاهب وزيف هذا الهرم الماركسي فلقد انتصرت شعوب الاتحاد السوفيتي - المسألة الفقيرة - لعقيدتها الإسلامية وقدمتها على كل مطالب الحياة ، بل لقد تقدمت الاستشهاد دفاعاً عن

العقيدة وهو أعلى مراتب الكرامة الانسانية حيث تتم التضحية بالوجود الانساني لغاية اسمى من هذا الوجود نفسه ، إعلاء لكلمة الله عز وجل في الارض .

كيف واجه المنظرون الماركسيون هذا التحلل الذي طرأ على نظريتهم إبان تطبيقها الميداني ؟ كان لينين هو أول خليفة للداعية الأول كارل ماركس فكان عليه أن يكتشف تريباها لعلاج هذه النكسة الطارئة في بناء المذهب المادي .

ومن ثم فقد وضع نظام سوفيت الاقليات أى مجلس الاقليات ، وجمعه بممثلى وزعماء هذه الاقليات إلى هذه المجالس وحددت إقامتهم بها تقريبا حتى لا يكونوا فى مواقفهم القيادية من شعوبهم ، وتولى القادة السوفيت فيما بعد عملية (الغسيل الثقافى) لهذه الاقليات فحرمتها من أديانها ولغاتها وثقافتها وكان المعلمون السوفيت يهتمون كل الاهتمام بأجيال الأطفال والشباب حتى يتزعموا من صدورهم كل أثر وكل حنين أو ارتباط بماضيهم العرقى أو حضاراتهم القديمة مع اهتمامهم الشديد بقطع صلاتهم بمن ينتسبون إليهم فى خارج الاتحاد السوفيتى ، وحتى إذا تم أى اتصال فإنه يكون تحت رقابة الجواسيس والخوثة ولتحقيق مكسب موقوت وهذا ما كان يحدث فى زيارات بعض كبار أبناء الجمهوريات المسلمة فى روسيا للبلاد العربية الاسلامية . وظل السوفيت يتبعون أسلوب القضاء على تقاليد هذه الاقليات ولغاتها وتذويها وصهرها فى بوتقة واحدة ولكن هذا الأسلوب لم ينجح وظلت الاقليات الإسلامية قائمة فى الاتحاد السوفيتى تستهصى على التذويب بل وتشتد لديها روح المقاومة لكل ما هو غير إسلامى .

ويتضح من هذا أن السوفيت الماركسيين قد فشلوا فى تحقيق ما رهبهم من إنشاء مجلس لإذابة القوميات فبدلا من القضاء على القوميات أخذت هذه الاقليات القومية تشتد لكى تعود مسيرتها من جديد .

١٦ - وأخيراً فإننا نلاحظ أن العيب الأساسي في النظام الاشتراكي بصفة عامة أنه يعول على الصفات الخيرية في الإنسان - رغم عدم إنسانيته - فهو يفترض أن الأفراد سيبدلون الجهد والعرق في عملهم لزيادة الإنتاج حباً في اخوانهم من العمل والكادحين . ولما كان الأفراد يختلفون فيما بينهم سواء من حيث القدرات الجسمية والعقلية، لذلك فإن مستوى الأداء في أى عمل ما إنما يتحدد بحسب هذه الفروق الفردية ، وينجم عن هذا أن الإنتاج سيتفاوت من فرد إلى آخر فيزيد عند البعض ويقل عند الآخرين وبمضى الزمن نجد أن هؤلاء الأنوية الممتازين الذين يزداد إنتاجهم على الآخرين سيجدون أنهم يحصلون على نفس المقابل المادى (الأجور) الذى يحصل عليه الكسالى والضعفاء وهكذا يعودون للتفكير فى ضالة ما يحصلون عليهم من مكافأة على عملهم ويحاولون أن يكون إنتاجهم بعد ذلك مساوياً لنظرائهم الكسالى . وينجم عن هذا تناقص حجم الإنتاج بالتدرج الأمر الذى ينجم عنه عجز فى ميزانية الخدمات والرفاهية للجميع .

وقد اتضح للنقاد أن السبب الأساسى الذى يكمن وراء التضائل التدريجى فى السكم الإنتاجى فى البلاد الشيوعية إنما يرجع إلى غياب الحافز المادى وانعدامه تماماً ، ولهذا فقد عمل الاتحاد السوفيتى على ادخال فكرة الحافز المادى فى مجال الصناعة .

وقد زارنا الاقتصادى السوفيتى الكبير ليبرمان فى الستينيات وذكر لنا فى محاضرة شيقة أنهم فى الاتحاد السوفيتى بدأوا يدركون أهمية وجسود الحافز المادى على الإنتاج فوضعوا تخطيطاً للصناعات المختلفة ضمن الخطة السوفيتية الكبرى « جوس بلان Goss Plan » حيث يوجه كل مصنع إلى أن ينتج الكمية المطلوبة منه خلال العام فى أى مدة زمنية يستطيع انجازها خلالها ، وترك لعماله بعد هذا حرية الإنتاج خلال المدة الباقية من عام الخطة على أن يتوفروا خلالها

على توجيه إنتاجهم بحسب مطالب السوق وهكذا يتراجع الاقتصاد السوفيتي .
فيرتبط باقتصاد السوق في جزء محدود من إنتاج مصادره ، وذلك حتى يتحقق
لديهم الحفاظ المادي ، وقد كان من جراء ذلك أن استطاعت روسيا الشيوعية أن
تصدر سلعاً كدالية للخارج وأن تقيم أول عرض في موسكو لآخر مبتكرات أزياء
النساء وكان هذا الأمر شبه محرم في الاتحاد السوفيتي .

ومن الناحية الزراعية يسمح لكل فلاح بأن يحصل على قطعة من الأرض
يستخدمها كبستان حول منزله وأن تكون له ملكيتها الخاصة لا ملكية المنفعة
كما يقول البعض بل هي ملكية الرقبة لأنه يورثها لابنائه فيما بعده ، وأصحاب هذه
المزرعة الخاصة أو بستان المنزل أن يبيع إنتاجه مباشرة إلى السوق . فكأنه يستثنى
بهذا الإجراء من قوانين تقييد التجارة في ظل الاشتراكية ، لأن الفلاح ليس له
الحق في أن يبيع إنتاج المزرعة التعاونية إلا عن طريق هيئات حكومية يتقاضى
منها هو أجراً أو نسبة ضئيلة من عائد الإنتاج ، وما هو الآن يدخل السوق بائعاً
في ظل قانون العرض والطلب الرأسمالي الذي كفر به الشيوعيون واعتبروه السلم
الذي يرقى عليه الرأسماليون للقضاء على العمل والكادحين والتحكم في أروافهم .

وهكذا يثبت من طريق التجربة في الاتحاد السوفيتي كذب إدعاءات الماركسية
في إهمالها للحوافز وفي هجومها الشديد على رأس المال الخاص ، حيث أن كارل
ماركس كان يهاجم الملكية الخاصة منذ بدايتها عند قيام الدولة القديمة ، وقد كانت
الملكية الخاصة - في نظره - هي المحرك الاقتصادي الأساسي في قيام صراع الطبقات
وفي إذكاء عملية التطور التاريخي إلى مرحلة الشيوعية .

وهكذا اتضح لنا من جملة الملاحظات القديمة الجديدة التي واجه بها علماء
الاقتصاد والفلاسفة فضلاً عن علماء الاجتماع النظام الماركسي بأسلوب علمي .

منهجي لا مدخل فيه للدين وقضاياه ، حيث منطرح في العجالة التالية قضايا المذهب الماركسي تحت أضواء الدين وعقائده من حيث أن الدين يعتبر ركيزة أساسية في حياة البشر أجمعين .

وإذا كان دعاة اشتراكية الحركة قد آثروا الحركة الاشتراكية وثمارها الياقة على انديا الكتيك المادى وقضايا الجدلية المعقدة فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا فى هكل هذا النظام وبنيته الأساسية أصولا خالية أفحمت فى تعسف ظاهر واعتبرها أصحابها كأنها مبادئ أولية وبديهيات يجب علينا أن نقبلها دون مناقشة كديهيات المنطق وقوانينه الثلاث ، وكيف أن هذه المبادئ تشتق من طبائع الأشياء . وقد اتضح لنا ضحالة هذا المأخذ حيث يستحيل على الطبيعة أن تنطق بالجدل ، وعلى الانسان أن تكشف طبيعته تلقائيا عن سير المادية التاريخية ، فهذه أمور لا توجد إلا فى تخيلة من ابتدعوها وفيمن سار على دربهم من المضللين وأصحاب الآراء المنحرفة الذين انحلوا صفة « التقدمية » عن غير حق .

وأيا ما كان الموقف الذى ينطلقون منه من حيث الجدة أو عدمها أو الصواب أو عدمه ، فانا نجد البناء الماركسى وقد خضع لمعول التعديل والتبديل عند الماركسيين أنفسهم فى الاتحاد السوفيتى كما رأينا . وإذا استمر تيار النقد العارم الذى تعاني منه النظرية الماركسية بنفس المعدل الذى أشرنا إلى طرف منه فإننا سنكون حتما على موعد قريب نودع فيه آراء كارل ماركس فى زاوية مظلمة من متحف التاريخ حيث أصبحت جميع التذرع توحى بأن هذا الثوب الماركسى المهلل لن يحتمل الإصلاح أو التعديل بعد أن امتلأ رقعا وانصب فى إطار المذهب الاشتراكي العام المعتدل .

ومن ثم فإنه ينبغى على المنكرين والعلماء فى هذه البلاد وفى غيرها التعدى شلل هذه المذاهب الهدامة وأن يجعلوا من الدين وقواعده الركائز الهامة لحياتهم

القوى وأن يقفوا بالمرصاد لأي تسلسل فكري لهؤلاء اليساريين، حتى لا يحدث أي
تشرخ في جسم المجتمع الذي يقوم على أساس من التكامل والحرية والإخاء
والعقيدة الدينية والعلم الحقيقي، حيث أن التيار الماركسي أصبح بعيداً عن أن
يمثل العلم في تقدمه وانطلاقه للكشف عن مجاهل الكون ومضامينه الخافية علينا
بقدر ما أظهر هذا التيار المادي عملاً لرجعية علمية توقف أصحابها عند مستوى
الكشف العلمي في القرن التاسع عشر، ومع ذلك فهم لا زالوا يتشدقون بتقدميته
وبأنه أعظم سلاح تمخضت عنه حركة التاريخ في الانتصار لثقوى البروايساريا
المرهومة التي أصبحت الآن في قمة الثراء في مجتمعنا المعاصر، الأمر الذي يتناقض
مع ما أقاموه من مبادئ وهمية وأسلفوا من دعوى عريضة باطلة .

ثانياً — موقف الاسلام من الماركسية

لقد سبقت الإشارة إلى أن هدفنا من تحرير هذا الكتاب هو إلقاء الاضواء على موقف الاسلام من التيار الماركسى .

وقد اتضح للقارىء منذ الصنحات الأولى لهذا الكتاب أننا لم ندخر جهداً في استعراض أوجه نقد هذا النظام وبيان بطلان مقولاته وتهاوى قضاياءه وزيف حركته، وجاء كل هذا فى إطار علمى وبأسلوب موضوعى وفى متناول سهل يفهمه الكافة فضلاً عن الخاصة، وذلك قبل أن نعرض بالتفصيل لموقف الدين منه حتى يثبت للناس مدى انطباق موقف الدين على موقف العقل عامة من هذا النظام وحتى لا نتهم بأننا نضع النقد العقلى الخالص للماركسية بمعزل عن مواجهة الدين لها، وبذلك نقف فى الطرف الذى يقف فيه الاكثريون من الماركسية، وقد اكتسى النظام الماركسى بأكله بموجة من العداء السافر الشديد ضد هؤلاء القائمين على شئون الكنيسة عندما كانت الكنيسة تمثل فى نظرهم وجه الخطر الدائم الموجه إلى المخطط الماركسى، إذ لم تتضح خطورة الاسلام على الماركسية إلا بعد قيام الثورة الشيوعية فى عهد لينين، فنصدى لينين وأفرانه بالتخطيط والعمل لمواجهة الإسلام ومعتقيه لاسيما بعد أن شهدوا بأنفسهم ضراوة المقاومة الإسلامية إبان الثورة الشيوعية .

وجملة القول أننا ونحن شهود عصر يفتح على العلم وموضوعيته ويكاد البعض يتجهون إلى منجزات العلم ورجاله ويهملون بها كما كان يهمل القدماء بالقديسين ورجال الدين وصغار الآلهة، لهذا فإننا قد آثرنا أن نلتزم فيما نكتب — كما أسلفنا — بمنهج علمى موضوعى لم نكن أول من يتبعه فى مثل هذه المجالات بل قد أسلفنا القول فى مدى تقدير المؤرخين والمستشرقين بصفة خاصة لمنهج الغزالى الذى اتبعه فى دراسته للفلسفة وآرائهم والحركة الباطنية فى عصره فقد تصدى

أبو حامد الغزالي كإمام يدافع عن العقيدة لمثل هذه المذاهب المنحرفة باستعراضها
مبادئها أولا وكأنه يعطى الفرصة كاملة لكي تنطق النصوص بآراء هذه الفرق
المجانبة للحق والمعادية للإسلام ثم نراه بعد ذلك يشرع في الرد على مزاعمها بعد أن
أعلى جمهور المسلمين في حياد تام وموضوعية فرصة فهم حقيقة نواياها. وهذا هو
السبب الذي دفعنا إلى أن نكتب زهاء مائة صفحة أو يزيد عن الفكر الماركسي حتى
لا يزعم أصحابه أن ما نوجهه إليه من نقد إنما يصدر عن عدم فهم حقيقة هذا الفكر
واندفاع في موجة نقد يجهلها الهوى والحماس الديني :

(١) لقد رأينا كيف أن الفلسفة الماركسية فلسفة مادية بحتة تقول بمبدأ خلق المادة
بذاتها ولذاتها ، وهي تظهر عن طريق الحركة - التي تتخذ شكل التطور الأولي -
في جميع صور الوجود وأشكاله المختلفة ، بل إن هؤلاء الماديين الجدد يتطلعون إلى
أعلى من المستوى الوجودي والمعرفي الذي أتبع لتغيرهم من قدماء الماديين وأصحاب
المذاهب الحسية المخرفين في رفض كل وجود يعاين الواقع المحسوس ، ولا
يفكرون حتى في مجرد وجود ترستندالي يتجاوز للتجربة حتى ولو كان مجرد فرض
أو فكرة ذهنية يشير إليها العقل الصراح ، وحتى فكرة العقل فقد فسرها الحسيون
على أنها ضرب من الترقى للاحساس في الدرجة وليس في النوع .

فإذا كان دعاة المادية اليونان قد قالوا بوجود الحياة في المادة منذ الأزل أي
خلال الدهر الذي لا تعرف له بداية أو نهاية وبذلك أنكروا وجود إله خالق ،
فإن هؤلاء الماركسيين لم يسيروا على هذا الدرب وكانوا على مقربة زمنية من
عصر القائلين بنشأة الحياة من الأميبا في رأي دارون واتباعه ولكنهم أوغلوا في
أوهامهم المادية فلم يركبوا إلا إلى المادة البحتة والحركة فحسب واستخرجوا
صور الوجود من هذه الحركة الولبية بدون حافز أو دافع أو محرك أول وهكذا

ظهر الوجود من العدم بدون خالق أو موجد أو زمان ، وعلى هذا النحو فالماركسيون يرفضون أولاً التسليم بوجود الله عز وجل ثم يرفضون تبعاً لذلك القيم الدينية العليا من بعث وحشر ... إلخ ويرون في نهاية الأمر أن الدين كأفيون للشعوب معوق للتطور ويعتبر سحر عثرة في سبيل القوى التقدمية في نضالها - وهي تحمل الديالكتيك سلاح البروليتاريا - في مواجهة البرجوازية والتي تتبادل الحماية مع الدين ، فالدين يحميها وهي تدافع عنه لتوافق المصالح بينهما كما يقولون ، ولكن الغريب في الأمر أن هؤلاء الماديين الجدد لم ينفوا عند هذا الحد من وجود لوجود الخالق ونكران الدين وقيمه ، بل إنهم أرادوا أن يدلّسوا على الشعوب وأن يدخلوا زيفهم الإلحادى على عقيدتهم فقال قائلهم إن التطور سواء في المادة أو المجتمع إنما ينطوى على مستويين ، المستوى الأول يسمونه بالتركيبات السفلى وهي أشكال وصور المادة في بساطتها الأولية ، وأما المستوى الثانى الأعلى في نظرم فهو يتمثل في التركيبات القوقية Superstructures وهي تصل في ترقبها إلى أن تصبح - في نظرم - في مستوى المبادئ المعنوية مثل الدين وقيم الأخلاق وغيرها مما اتفق البرجوازيون على تسميته بالقيم المعنوية. وهكذا يصل الماركسيون في دهاء شديد إلى قبول المبادئ المعنوية سواء كانت دينية أو سياسية بعد أن اعتدّمرتها تجربة المادة وانخفض التطور المادى الحركى عنها خلال ملايين السنين، وظهر المنح الذى تصدر عنه الأفكار والمعارى وهو يختلف عن الحس اختلافاً كمياً فحسب وأما عند الماركسيين فهو اختلاف كينى ، الأمر الذى اتاح لهم أن يتكلموا عن وصولهم إلى القيم العليا تطبيقاً لأحد مبادئ المادية الجدلية التى وضعوها مسبقاً والذى تقرر بمقتضاه ضرورة الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية ، وهذه هي المشكلة الخطيرة في مجال العلم ، والواقع أنه في مجال على الاجتماع والنفس يدرس العلماء الثمرة الكمية الظاهرة

الظواهر الإنسانية ولا يستطيعون أن يصلوا إلى الأعماق الكيفية لهذه الظواهر إذ أن الكم أو الاحصاءات القياسية إنما تعتبر مجرد رموز تقريبية قد تعطينا بعض الايضاح عن الكيف ولكنها ان تنطبق تماماً على الكيفيات التي هي مجال قياس واستبطان يختلف عن قياس الكميات والأبعاد .

وهكذا أتيح لهم ألا يقفوا عند هذه النقطة ماداموا يقبلون بضرورة الانتقال من الكم إلى الكيف أي بإمكان الانتقال من المادة البحتة إلى ما نسميه بالروح أو الانتقال من وقائع الوجود العالمي إلى الله كوجود أي أنه يمكن أن تتحول المادة إلى ذاته تعالى كما يرون ، ومن ثم يصبح الدين العربة في أيدي الماديين ، يتلاعبون به وبمقدراته ويكرسونه لخدمة أهدافهم الهدامة :

هل يقبل الاسلام هذا الاتجاه ؟ بالطبع هذا الموقف يعتبر معارضة ميتافيزيقية واضحة وصريحة لكل القيم والمعاني التي يقوم عليها الاسلام والتي جاء بها القرآن في قوله تعالى عن ذاته العملية : « ليس كمثل شيء » ، (١) .

ولا يمكن لمن يتحدد موقفه الفلسفي على النحو الذي فعله الماركسيون من إيمانهم المطلق بالمادة وحدها كأصل لكل وجود - لا يمكن - لهم أن يسلخوا بوجود أي دين أو عقيدة وهم كالدهريين الذين يقولون بأن المادة وجدت منذ الأزل وستستمر إلى الأبد ، وبذلك يحددون وجود الصانع وموافيت البعث والنشور وموازين الثواب والعقاب ، وكل ما جاءت به الشرائع السماوية من إنبات لوجود عالم غير هذا العالم المحسوس الذي تقصر المادية نظرتها إلى الوجود على قوامه وامتداده الدائم عبر الزمان . ومن ثم فإنهم من الناحية الميتافيزيقية يقفون مرتفع العداء من الدين ولا أمل لهم في الالتقاء مع المسلمات الدينية سواء كان ذلك عن طريق التمويه أو ما يسمونه بالتركيبات الفوقية وهكذا ينكشف

موقفهم الأساسي عن زيف دعواهم باليسار المتدين واليسار الاسلامي وهذا هو ما
رسمه لينين في مخططه للاتساض على تلك الشعوب التي تشكل الآن معظم دول
العالم الثالث، وهو يشير إلى أن الماركسيين سيجدون في هؤلاء من ينادى بالدين
ويتمسك بقواعده وتعاليمه فعليهم أن يماروهم في هذا المأخوذ ثم يتحينون
الفرص للإيقاع بهم فيضربونهم ضربة قاصمة لا يفيقون منها ، فيكون في هذا
التصناء على البورجوازية وإعلان قيام البروليتاريا المنشودة .

ولنحس بدورنا نتجه إلى دعاة اليسار الاسلامي الذين فضحت الظروف نراياهم
ومخططاتهم بالإضافة إلى هؤلاء اليساريين المخلصين لدعواهم والذين لم يستتروا
وراء شعارات هي منهم براء ، فنقول للطرفين معا ، لقد جربتم المسيحية في
أوروبا وهاجتم تعاليمها لأنكم وجدتم أنها معوقة للتطور بعد أن كشف عن زيفها
دعاة الثورة الفرنسية وكبار المفكرين الأحرار في أوروبا وأثبتوا سقاً أنها تقف
سجراً عثرة في سبيل أي تحرر فكري . فملا درستم الإسلام وشريعته لكي يبين
لكم الخبيث من الطيب والفت من السمين ، لقد عرفت عقول أوروبية كثيرة
وجه الحق في هذه الدعوى فاتفقوا لأصحابها أن الإسلام دين يستجيب لمطالب العقل
وحاجات الفكر وتيارات التحرر وإعلاء كرامة الإنسان ، وليست بمواقف
يجنون وسجاد ودي بعيدة عن الأذهان .

وثمة أمور كثيرة ترتبط بموقف الماركسية من الدين كرجعية مادية، ذلك أنهم
مثلا يرون أن العالم قد انبثق عن المادة عن طريق الصدفة البهيمية ثم نراهم
بعيد ذلك يكشفون فيه عن قانون ينظم تطورنا المادي في الطبيعة والاجتمع،
وهكذا يقومون في تناقض عجيب، إذ كيف ينشأ النظام عن الفوضى ؟ ويرسم
القانون في مجال نشأ غير قانون وعن طريق الصدفة البهيمية، وأيضا هم يلحقون

الضرورة والموضوعية بقوانينهم الجدلية، فن أين اكتسبت هذه القوانين ضرورتها وموضوعيتها؟ ومن الذى منحها هذا الطابع؟ ليس هناك شك فى أن الصدفة البهتة أو الوظيفة أو الحاجة - على رأى التطوريين - لا يمكن أن تكون أساساً لآى نظام أو قانون أو ضرورة أو موضوعية .

فنحن نشاهد أنواعاً متعددة من الاجسام المادية الطبيعية كل يوم ولا نرى أنها تنفصح عن قوانين أو تنظيمات أو أفكار أو تخلق أى أمر يخالف لطبيعتها الجمادة الساكنة الصماء ، وهى من ناحية أخرى تكون العوبة فى أيدينا بحركتها كيفما نشاء وأنى نشاء ونصنع فيها من الأشكال والصور العديدة من التماذج والانساق . الأمر الذى لا شك فيه أن المادة لا يمكن أن تخلق نفسها بنفسها فلا بد لها من خالق منظم هو الله .

ونرى الكتب المقدسة تعطى لنا الشواهد المعقولة على خلق الله وكيف أن الصنعة الأساسية للالوهية إنما ترجع إلى فكرة الخلق ، والخالق من عدم وهو المولى عز وجل .

ويتحدى القرآن الكريم بصنعة خاسية هؤلاء المحدثين المنكرين للالوهية فيطالبهم بأن يستقدوا ما ضيعه الذباب أو أن يسوى للملحد بنانه .

« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستقدوه منه ضعف الطالب والمطلوب (١) » .

« أحسب الإنسان أن لن نجعل عظامه ؛ بلى قادرين على أن نسوى بنانه ، (٢) » .

(١) سورة الحج الآية ٧٣ .

(٢) سورة القيامة آيتان ٣ ، ٤ .

هذا وقد رأينا كيف انتهت تجارب علماء معهد بافلوف الروسى لتكوين خلية واحدة من مواد غير عضوية إلى النشل النديع . وهكذا يتضح لكل من له بصيرة واعية أنه لا مناص للإنسان من التسليم بوجود إله خالق لهذا الوجود وهو رب العالمين .

وبالإضافة إلى ما تقدم من ضحالة موقف الماركسيين من الناحية العلمية وكيف أن مذهبهم أصبح يمثل نوعا من الرجعية العلمية وأن العلم يقترب اليوم بخطى سريعة - بعد الكشف الذرية الأخيرة - من القول بالحسم بأن الوجود ملاكه الطاقة ، وليست المادة البحتة التي استند إليها الماركسيون في دعواهم الفلسفية العريضة . سوى موقف مؤقت للطاقة ، أما الطاقة في ذاتها فنحن لا يمكن أن نواجهها أو ندركها بأي أسلوب مباشر ، ولهذا نكتفى بلس آثارها كما هو الحال في الطاقة الكهربائية إذ أن أحدا منا لا يزعم أنه شاهد أو رأى بعينه هذه الطاقة في أسلاك الكهرباء ، ولكنه مع هذا يسلم تسليما دائما بوجود هذه الطاقة في الأسلاك لأنه يحس بآثارها سواء فيما يراه من أضواء باهرة أو آلات تدار بها ، ومع أن الطاقة الروحية التي تتمثل في القوى الروحية مثل النفوس والملائكة وذات الله العلمية وجملة الأمور الروحية التي لا يعاينها الحس - هذه الطاقة تختلف في حقيقتها عن الطاقة الكهربائية - إلا أننا مع هذا نكتفى في عصرنا هذا بأن نقول حسبنا أن تكون علاقة النفس بالبدن كطاقة روحية تديره مثيلة بعلاقة الكهرباء بالجسم الذي تسيره - والقياس مع الفارق - ، إذ أن الطاقة الروحية على عكس الطاقة الكهربائية تنطوى على وعى وإرادة ورغبة في العلم والعمل .

وإذن فأيا ما قلبنا وجهه الرأي وجدنا أن الماركسية لا تستقيم مع الدين بنية وشكلا وموضوعا ومنهاجا .

٢ — إذا كانت الماركسية تجعل من الصراع الطبقي أساساً لكل حركة أو تغيير تاريخي من النواحي الاجتماعية والسياسية ، فإن الإسلام كدين يشجب هذه الفكرة ويهاجم هذا التصور المريض للنظام الاجتماعي والسياسي ، إذ أن الإسلام كمفيدة وشريعة يدعو إلى التآخي والسلام الاجتماعي والمحبة وعدالة التوزيع للنتاج الاجتماعي دون تكديس للأموال عند البعض الذي يستخدم هذا المال للضغط على السلطة الحاكمة وهو ما نسميه الآن بسيطرة رأس المال على الحكم .

والحق أن الله سبحانه - وتعالى وإرادته وراء كل تطور تاريخي - بسهم فيه الإنسان ، ولا يغيب عن علمه المحيط - جلت قدرته - مثقال ذرة في السماء والأرض ولهذا فإن الإسلام ينهى عن كل أشكال الانقلاب الثوري الدموي وصراع الطبقات واستئصالها وأخذ الأموال بالباطل ، لأن هذا كله يؤدي إلى بث روح الحقد والحفيظة والعداوة والبغضاء القاتلة بين الأفراد والشعوب بدلا من إرساء قواعد المحبة والتكافل بين الناس كما أرادت شريعة الله وكما دعا رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم تحقيقاً للآية الكريمة ، « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً . علم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ، (١) » .

٣ — وإذا أمعنا النظر في شكل النظام السياسي القائم في الدول الشيوعية ، فإننا نرى على السطح مظاهر ديمقراطية شعبية توحي بأن ثمة شعباً يحكم نفسه بنفسه ولكن الحقيقة المرة تنكشف عن مجتمع من العبيد الأذلاء الذين تتحكم في رقابهم عصبة طاغية من بعض أشخاص هم أفراد المكتب السياسي للحزب الشيوعي الذي يديره أمين عام هو بمثابة الحاكم الفعلي لدولة اشتراكية البروليتاريا . وكأننا

نرى في الديمقراطية الشعبية ردة إلى نظام الحكم الديكتاتوري البغيض فلا صوت
يعار على صوت الفئة الحاكمة أعضاء اللجنة المركزية للحزب ولا معارضة
تعبير عن الرأي الآخر ولا أى محاولة للتسامح مع رجال الفن والفكر والأدب
بل كل هؤلاء يشعرون بأنهم معتقلون في سجن كبير وراء الستار الحديدى
الذى تنفى فيه كل معاني وعالم الديمقراطية الحقبة وتداس فيه كرامة الإنسان
بالعمال فالإنسان هنا لا يعمل لخدمة أخيه الإنسان بل يعمل من أجل توطيد
حكم الصفوة وهكذا نسمع كل يوم عن مآسى هذا النظام القامع لحرية الشعوب ،
ونحس بالمرارة والالم مع هؤلاء الذين يقبعون صامتين في حزن وقلق وتربص
ومحاولة للهجرة والفرار إلى العالم الحر لاستنشاق عير الحرية الذى لا يقدر بشئ
وهكذا نرى كيف أن نظاماً أقيم في بدايته على أساس منع استغلال الإنسان
لأخيه الإنسان وإعادة توزيع المنتج الاجتماعى بعدالة، لتحقيق الرفاهية ينقلب
في تطبيقه إلى سوط عذاب على ظهور هؤلاء الذين أسلوا قيادهم إليه لكى ينتشلهم
من وهدة العوز والذل والمهانة والاستكانة إلى عالم توفرف عليه أجنحة الحرية
والكفاية والعدل ١١٩

وهكذا اتضح لمجوع الكادحين والذين غرر بهم فانساقوا كالأنعام ليرفعوا
للشعارات الخراء والمطرقة والسندان زهواً منهم بالانتساب إلى عالم الشيوعية
الذى تروهموا فيه الخلاص من ربقة الرأسمالية واستغلالها للشعوب ، ولكن هذا
الشعور المتوهج بالحماس تمخض ذات ليلة عن سراب يقض المضاجع وهم كبير
تأففه النفوس ولا تملك معه إلا إجتراح مزيد من الحزن والالم على ما فوته هذا
النظام عليها من حرية ورفاهية وسعادة ينشدها كافة البشر .

أما الإسلام وشريعته فإنه يرفض كل صور الاستبداد السياسى ويطالب الحاكم

بتطبيق المبدأ القرآنى القويم ، وأمرهم شورى بينهم ، (١) ، وشاورهم فى الأمر، (٢) أى أنه لا حق لـخليفة أو حاكم أو منتظر على شعب أو فئة من الناس أن يأمرها فتطيع دون ابداء الرأى، فالحاكم المسلم مطالب شرعاً بالاستماع إلى الرأى الآخر مما كان من أمره ثم الالتزام فى نهاية الأمر برأى الجماعة .

ولقد أصبح الاجماع فى الإسلام ركناً ثابتاً الدائم وهو أحد الأصول الأربعة للأحكام الشرعية - القرآن والسنة والقياس ثم الاجماع - ولا يقصد بالاجماع من وجهة نظرنا أن نحصل على موافقة جميع أفراد الجماعة أى مائة فى المائة على الرأى للمعرض ، إذ أن هذا يستحيل تماماً فى المجتمع الإنسانى الذى تعمده فئات متباينة محتدة الأمزجة والقوى ومتفاوتة القدرات إلا أن يكون الأمر المعرض نصاً قرآنياً وعند ذلك ينبغى على كل مسلم الطاعة لما يأمره به الله عز وجل والقبول لمنهوه سواء كان أمراً أم نهياً أم توجيهاً إلهياً حيث لا اجتهاد مع النص .

ولبنا نريد أن تعرض لمستويات الإجماع التى وضعها الفقهاء، إذ أن الإسلام ينتشر الآن فى طول الأرض وعرضها ويتعذر تطبيق المستوى القائل باجماع سائر المسلمين فى بقاع الأرض، ومن ثم فانه - وفى مسائل الفروع خاصة - لا تفسد جوهر العبادات والتكاليف الشرعية المفروضة على المسلم - يجوز الإكتفاء برأى الغالبية من الرجال الراشدين من بين المسلمين ، وهؤلاء هم الذين يشكلون مجموع الناخبين فى المجتمع الإسلامى وهم الذين يدلون بأصواتهم لاختيار ممثليهم فى مجلس الشورى الإسلامى الذى يفوض من يصلح من بين أكفاء المؤمنين لتولى شئون الحكم

(١) سورة الشورى الآية ٢٨ •

(٢) سورة آل عمران الآية ١٥٩ •

أو رئاسة السلطة التنفيذية في أي دولة إسلامية ، وعم الدين يطلق عليهم اسم
« أهل الحل والعقد » وعليهم أن يستشيروا مجلس الشورى أو المسلمين عن طريق
الاستفتاء العام في كل الأمور والجوهرية منها بصفة خاصة . فإذا اكتسبت لهم
أسباب الشورى واتضح لهم الرأي وبجراح سقطت العملية في التطبيق توكلوا على
الله ومضوا منفذين رأي الجماعة في قوة وعزيمة ومضاء إرادة وتحقيقاً لقول
الله عز وجل . « فإذا عزمتم فتوكل على الله » (١) .

وقد يفسر البعض هذه الآية بأن الحاكم يستشير الرعية ثم قد يأخذ أولاً
بأخذ بما أجمعت عليه من آراء ، وهذا نجد تناقضاً أساسياً مع ما نادى به الإسلام
بمراسحة من ديمقراطية وحرية رأي ، فضلاً عن تأكيد الإسلام على أن يختار الحاكم
بالبينة المطلقة فلا شرعية لحاكم في ديلته إذا لم يبايعه رعيته على الحكم بما أنزل
الله في قرآنه وما جاء به الرسول في سنته .

وهكذا تحكم القواعد الإسلامية ببطان حكرات الاستبداد والسيطرة
والآمر على الشعوب وإذلالها عن طريق القهر والغلبة الباطشة ، ولا يضيرنا بهذا
الصدد أن ينمى علينا أعداء الإسلام والحافدين على سرعة انتشاره وترسيخ أقدامه
بين الشعوب ، من أن تاريخ الإسلام السياسي ملطخ بأعمال البطش واستبداد
الحاكين فذلك أمر مردود عليه كما يقول الأمير شكيب أرسلان : إذ أنه ينبغي
للتمفرقة بين الإسلام في جوهره كما تنفجر من ينبوعه الأولى المطهرة وما تراكم من
ممارسات سياسية في بلاد الإسلام خلال عهود الظلام ، فالإسلام شيء وهؤلاء
المارفون المنحرفون عن شريعة الله شيء آخر مهما لبسوا رداء الإسلام واتحلوا
شاراته .

هذه هي من جملة الدواعي السياسية التي تدفع بنا إلى رفض اندحور السياسة
لداركسين ودولة البروليتاريا المزعومة ثم حكومة الشيوعية الذابلة التي لا تنفي
أبداً مع فطرة الانسان السليمة ، ومن ثم نوجه أنظار الشباب إلى عقائد الإسلام
وبنائنه القوى الرشيد والذي يستقيم مع الفطرة السليمة ولا يمكن أن يجد بديلاً له
في كافة الأنظمة السياسية التي ابتدعها البشر . وأين صنع الخالق الأعظم من
مخطرات المخلوقين !!!

ولقد جاء في محكم آياته قوله عز وجل : « فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة
الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس
لا يعلمون » (١) .

١ — وإذا انتقلنا إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام ، فإننا
نرى الاشتراكية بكل مدارسها المختلفة تنبأها بالمبدأ الذي أقرته
وهو اعتبار سعر الفائدة ربحاً غير مشروع ، ذلك لأنه إنما يمنع في صورة ربا على
المال ، وقد يما قال أرسطو إنه من العجيب أن تملك النقود بذاتها نقوداً أخرى ، أي أنه
من الغريب أن يكون المال نفسه أداة مباشرة للربح بل الأقرب إلى العقل والمنطق
أن يستخدم المال في شراء السلع وبيعها وحين ذلك يحصل التاجر أو الصانع على
ربح حلال من فرق السعرين أي - سعرى الشراء والبيع - وكانت الاشتراكية
تهدف من وراء إلغاء سعر الفائدة إلى إلغاء الوساطة بكل صورها إذ المراد سواء
كان فرداً أو مؤسسة ليس في حقيقة أمره سوى وسيط يحصل على ربحه نتيجة
عمليات مقامرة مالية ومن بينها الافتراض بسعر الفائدة فهو إذن يحصل على ربح
بدون أى مجهود أو عمل .

ولكننا نرى كيف أن الإسلام قد دعى إلى مثل ما تدعو إليه الاشتراكية اليوم . منذ أربعة عشر قرناً وكان ذاك لنفس الأسباب أى لتحريم الحصول على عائد ماضى بدون تدخل عنصر العمل . وقد شجبت القرآن الكريم صور الربا وأشكاله وعده من قبيل أعمال الجاهلية . يطالب المسلمون الجدد بأن يطلوا جميع صور التعامل القائمة على الربا بينهم ، إذ أن الربح الناتج عن الربا يعتبر - أما ، ولهذا فإن المصارف الإسلامية اليوم تقيم نظاماً جديداً وهو نظام المضاربة والأصل فيه كالمشاركة في الزراعة أو الصناعة أو في التجارة . فمثلاً قد تجد قافلة مسافرة بعروض للتجارة من مكة إلى دمشق فتسهم فيها بما يساوى ألف دينار ، وكذلك يسهم غيرك فيها بما يقدرون عليه من رأسمال ، فتتمضي رحلة التجارة هذه إلى منتهاها وقد يحصل أصحاب رؤوس الأموال أرباحاً ما توزع عليهم بحسب أنصبتهم ، وقد لا يحصلون على أرباح بل تنقذ رؤوس أموالهم ، وهذه هي المخاطرة التي يمكن أن يخضع لها كل مشارك في العملية . باعتباره مضارباً ، فلا ينتظر الربح فحسب بل الخسارة أيضاً تخسباً لوقوع المخاطر التي يهين التسليم بكل نتائجها الإيجابية أو السلبية عند عقد صفقة المشاركة .

والفرق بين هذه المضاربة وسعر الفائدة في البنوك ، أن البنك يضمن سعراً معيناً من الفائدة - قل أو كثر - ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يفتنى الربح أو تخسر رأسمالك على أى صورة من الصور ، ومن ثم فإن عمليات الفائدة المصرفية لا تنطوي على عنصر المخاطرة على عكس عمليات المضاربة أو المشاركة فقد تصيب أو تخيب وهذا هو السبب في إفتاء بعض الفقهاء بأن عمليات الفائدة المصرفية تعتبر ربا فاحشاً ، وأنه حرام يجب أن تمتنع المسلمون عن تداوله . وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في الحكم على مدى شرعية سعر الفائدة في المصارف ، فقال أبو الأعلى المودودي شيخ الجماعة الإسلامية في باكستان إنه تطبيقاً للبداية الأصولية القائل بالضرر ولا ضرار - دفع المضرة - لا يستطيع المسلمون وهم قلة عابرة غير مؤثرة في سوق المال - في

نظرة — لا يستطيعون أن يرضوا نظاماً إسلامياً صحيحاً كنظام القرض الحسن أو نظام المضاربة أو أى نظام آخر يدفع غائلة الربا في التعامل ويجيء تحقيقاً لما ورد في الذكر الحكيم من ضرورة توجبه الزكاة والصدقات والوفاء إلى فئة الغارمين ، إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ، (١) .

لأن هذه الفئة من بين رجال الأعمال هم الذين يتجهون إلى الاقتراض من البنوك بالربا ، لأن أحوالهم الاقتصادية قد بدأت في الانهيار ، وإلى أن يتهاى للمسلمين أن يقيموا نظاماً اقتصادياً خاصاً بهم فإنهم سيستمرون على هذا النحو إلى أن تنجلي الأمور ويمتنع بعد ذلك الاقتراض بالربا .

والامر الذي لا شك فيه أن جميع القواعد الاقتصادية التي شرعها الله لنا إنما تدور حول مبدأ واحد وهو أن المال هو مال الله وأما مستخلفون عليه فحسب وكمية القاعدة الاستخلاف فإنه يجب أن نضع نصب أعيننا أن البشر لا يملكون شيئاً وما نحن إلا وكلاء يجب أن نتصرف في المال الذي استخلفنا فيه بحسب ما أمر الله تعالى به ، وأن نعطى لكل شئ حق حقه ولهذا يقول الله عز وجل :

« الذين في أموالهم حق للسائل والمحروم » ، (٢) .

ومعنى كلمة الحق واسع عريض ، إذ أنه ليس من قبيل الإحسان والصدقات بل هو أمر وحق وواجب يلزم المسلمون شرعاً بأدائه ، أفليس هذا إذن هو المعنى الكبير للعدالة الاجتماعية ، حيث أن الاشتراكية تدعى لنفسها أنها تخفف المرحاة الخيالية التي

(١) سورة التوبة الآية ٦٠ .

(٢) سورة الذاريات الآية ١٩ .

كان الإحسان والمهبات الخيرية خلافاً وسيلة البشر إلى عدالة التوزيع، ولكن الإسلام قد سبق الماركسيين بأن أشار إلى ضرورة إعطاء الفقراء حقوقهم وليس مجرد الإحسان عليهم، وقد شرع الإسلام الزكاة والصدقة للمسلمين بحق السائل والمحروم غنى أموال الآخرين وحض على العمل من أجل عمار هذه الدنيا فهي مركبتنا إلى الآخرة.

والتأمل في حقيقة الاستخلاف في المال والزكاة تنكشف له هنا حكمة الله البالغة في ما أرسل من شرائع سماوية، ذلك أن معنى الاستخلاف هو ضرورة القيام بالعمل لإسعاد البشرية ونأمين حياتها على هذه الأرض دون استغلال للمال أو اعتداء على حقوق الغير : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم، (١) ».

وعلى هذا النحو نجد أن عملنا في هذه الدنيا يكون كرسيد يتظرنا في آخرنا إذا ما أريد به وجه الله سواء في الفعل أو في المصروف، فالزكاة عامل أساسي في إعطاء الحقوق وفي دعم التكافل الإجتماعي بين المسلمين، وهي فرض واجب على كل مسلم شرعاً سواء في عروض المال أو في التجارة أو في الرءوس أو في العقار أو في الأرض المزروعة سواء كانت دائمة الرى أو موسمية، وهذا ما عبر عنه بالخراج، وبالإضافة إلى الزكاة نجد الإحسان التطوعي وقد اقترن هذا الإحسان وهو البر بالفقه في قوله تعالى :

« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة

والموفون بهدمهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ، (١) .

وفي آيات أخرى يشير الله عز وجل إلى أوجه الصرف من الفئ ومن الزكاة ويذكر العاملين عليها والغارمين والرقاب والموفين بهدمهم إذا أوفوا . إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة فلو بهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ، (٢) .

وهذا يعني أن رجوه الصرف التي تحددها الآيات تشتمل على :

١ — ذرى القربى وهؤلاء نحن ملزمون شرعا بالاتفاق عليهم ورعايتهم بقطع النظر عن وجود أو عدم وجود تشريعات مدنية ملزمة لنا في هذا المجال .

٢ — الفقراء والمحتاجون الذين أشار إليهم القرآن الكريم فرعايتهم أمر واجب إسلامي .

٣ — وتحدث الآيات عن الغارمين هؤلاء الذين أفلسوا بعد عز وبارت تجارتهم واستبد بهم العوز بعد متعة وثناء ، والإسلام يوصي بضرورة الأخذ بيدهم حتى لا يشعروا بالنعمة والمقد على الذين أظلمهم الله بنعمته في هذه الدنيا .

٤ — ومن الفئات الواجب رعايتها من أموال الزكاة وبيت المال فئة الموفين بهدمهم وهم من غير المسلمين الذين يكون من مصلحة المسلمين أن يظلوا محافظين على العهد معهم حتى ولو ظلوا غير المسلمين . وكذلك خص الله تعالى فئات أخرى بأوجه الصرف واققسام الفئ وأموال الزكاة وهم : الصابرون على البلاء الذين

(١) سورة البقرة الآية ١٧٧ .

(٢) سورة التوبة الآية ٦٠ .

تقع عليهم لحن والازمات وكذلك الصابرون في ميدان القتال وهؤلاء يجب إمدادهم بالعدة والسلاح، وهنا تدخل ضريبة الدفاع في وجود الضرائب التي يجب على الحكومة الإسلامية جبايتها من المسلمين والمعاهدين وكذلك الانفاق على أفواتهم، وتشير الآيات أيضا إلى استحقاق كل مسلم في أموال الزكاة خاصة - وجميع موارد بيت المال عامة - إذا أصابه أى نوع من الضرر كأن تنزلا به نازلة أو تنفق ماشيته أو تعصف بزرعه عاصفة أو يتهدم منزله بفعل من أفعال الطبيعة أو الحرب أو اعتداء الإنسان أو أن يلزمه المرض المستعصى هو أو أولاده، كل هذا قد كفه الاسلام بالنسبة للمسلم إذا مسه الضرر .

وإننا لتسامل عن المدى الذى تصل إليه قوانين التأمينات الاجتماعية والرعاية الاجتماعية فى أكثر بلاد العالم تحضرا ، وهل تصل إلى ما يصل إلى تحقيقه النظام الإسلامى إلا لى بهذا الصدد ؟ إن تعداد القرآن للفئات المستحقة والى ينبغى على الدولة إعانتها إنما يغطى سائر فئات المحرومين والمعوزين والمرضى واليتامى وأبناء السبيل وغيرهم مسلمين أو غير مسلمين ، بحيث نجد أن كتاب الله أحمى كل شىء عددا ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها بسماحته فهو جامع مانع ومحيط بكل ما يعتور المجتمع من نقص وفاقة وعوز .

وأما "فلسفة" التى تقوم عليها الزكاة فلا يمكن أن يميل أى مصلح اجتماعى أمرها إذا كان يسعى إلى عدالة التوزيع وإلى عدم اكتناز الثروة وأيلولتها إلى فئة معينة تنحكم فى رأس رأس المال والحكم . فمن ناحية عدالة التوزيع نجد أن الزكاة إنما تنصب على نسبة معينة وهى ٢.٥٪ من رأس المال فيما يختص بالمصرف المالى وتم جبايتها على المال الذى حوال عليه الحول، فإذا تعدد صاحب رأس المال ألا ينفق ماله فى السرق عن طريق التجارة والصناعة والزراعة لصالح المسلمين حتى تستفيد منه فئات العمال والزراع والصناع وغيرهم، فإن هذا المال سينتضى

إذا ظل راكداً خلال خمسين عاماً أو يزيد ، وهكذا تضيع الثروة من أصحابها إذا لم يستغلوها في صالح المسلمين ، وهذا هو أيضاً معنى قول الله عز وجل أننا مستخلفون على المال . وفي نطاق هذا المعنى ينبغي أن نوجه هذا المال إلى وجوه المصارف التي تزدهر منها أحوال العمران في الأمة الإسلامية ، وينتج عن هذا أيضاً أنه لن يقيس لأحد من المسلمين أن يكتنز الذهب والفضة ويحبسها عن الأسواق وقد بشر الله هؤلاء بعذاب أليم في قوله تعالى : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » (١) وكذلك قوله عز وجل : « ويل لكل همزة لمزة الذي جمع ماله وعدده يحسب أن ماله أخله فلا لينبذ في الحطمة » (٢) .

وأيضاً نجد الإشارة القرآنية الحكيمة إلى عراف اكتناز المال إذ أنه كما قلنا سيكون ذا تأثير ضار بأجهزة الحكم والسلطة وهذا يتبين في قوله تعالى : « ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى قلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٣) .

ومن هذا ينبغي أن نستخلص المعاني الواضحة في الدعوة إلى عدم ازدياد الفوارق بين الأغنياء والفقراء ، وهذا المبدأ الذي جاءت الاشتراكية فيما بعد فأسمته بـبدأ تدوير الفوارق بين الطبقات وجاء الإسلام قبلها ليحدد المعالم الرئيسية والحاسمة من الناحية الاقتصادية لتطبيقه عملياً في المجتمع الإسلامي .

هـ - وإذا كان الإسلام قد وضع ميزاناً محدد به الأساس الشرعي لطهارة

(١) سورة التوبة الآية ٣٤ .

(٢) سورة الممتزة الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

(٣) سورة الحشر الآية ٧ .

المال وصحة حيازته وهو مبدأ الحلال والحرام - فإنه في الوقت الذي جعل فيه للسائل والمحروم حقاً في مال الأغنياء - نجده يشير إلى حق أصحاب رءوس الأموال في أموالهم إذا جاءت عن طريق الحلال، فالملكية مصونة في الإسلام وهذا بحسب قول الله عز وجل : « لكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » (١) وهذا هو التطبيق العدل للوسطية الإسلامية التي اتسم بها دين البقرة منهاجاً ورحمة للعالمين.

ومن خلال هذا التوجيه - أنقرآني يتكشف مبدأ الحلال والحرام بكل وضوح ومن ثم فإن الإسلام يرفض جميع صور التأميم والحراسة والاستيلاء بالقوة على أموال الناس - إلا إذا جاءت عن طريق الحرام كأن تكون ربحاً نتيجة للاحتكار في أوقات الشدة أو عن ترويج المهربات أو المنوعات أو الكسب غير المشروع. كنتيجة لخيانة الأمة والتواطؤ مع الأعداء أو الرشوة والاستغلال .

ولا يغيب عن البال أن الحاكم المسلم له في كل الظروف التي تنذر بالقضاء على الأمة الإسلامية وتهديد تكيانها وبجملها الحيوى أن يستولى على ما يشاء من أموال المسلمين بحكم الشرع والدفاع عن بيضة الإسلام على أن يكون ذلك بحسب التفاوت في الثروة بين الأغنياء - إلا يمس جمهور الفقراء الذين هم في أمس الحاجة إلى الرعاية الاجتماعية في الحرب وفي السلم على السواء .

وإذا كانت الماركسية تبذر بذور الحقد والكراهية بين الناس لكي تحقق العدالة الاجتماعية للبروليتاريا - سببها بعد أن تسحق سائر الطبقات الأخرى، فإن الإسلام بناموسه الإلهي يبشر بالتعاقد بدلاً من التنافس وبالتكافل بدلاً من الصراع وبالمحبة بدلاً من الكراهية بين سائر فئات المجتمع من مسلمين وغير مسلمين : فقراء أو أغنياء أو متوسطى الحال . ما داموا ملتزمين برعاية حقوق الله

سواء كانوا حاكمين أو محكومين .

لقد سبق الإسلام المذاهب الاشتراكية على اختلاف أنواعها في اشاعة العدل بين الناس بدرجة تفوق أى مذهب أرضى، فشتان بين تعاليم السماء وتعاليم البشر الوضعية . هذا الدين — الإسلام — هو دين العدالة أو الوسطية الإسلامية الذى يرسى فى الأرض دعائم الإصلاح الحقيقية لدوام استقرار المجتمع الإنسانى وازدهاره عن طريق تمجيد العمل والسعى إلى الرزق واشاعة الحرية الملتزمة بين الناس وطلب العلم كفريضة ، والعدل فى توزيع المنتج الاجتماعى وعدم الاسراف والمبالغة فى أى اتجاه سواء كان فكرياً أم مادياً حضارياً ، واعتبار البشر جميعاً مكلفين برسالة إلهية هى رسالة الاستخلاف على الأرض وانهم سوف ينتظرون الحساب الأخرى لتقديم بيان عن أعمالهم فى هذه الدنيا، ذلك أن الإسلام يعتبر كما سبق أن ذكرنا أن العمل على تكميل هذه الأرض وتنظيم أحوالها يعد فريضة كالعبادات وهذا يعنى أن الإسلام يعتبر منهاجاً للإنسان فى دنياه وآخرته تتحقق به عزته وسعادته إذا التزم بمبادئه السمحة ، أما هؤلاء الذين يوجهون النقد إلى الإسلام فى عصرنا هذا لما يشاهدون من تخلف فى المجتمعات الإسلامية فأحرى بهم أن يميزوا بين الإسلام كعقيدة وبين المسلمين الذين لم يلتزموا بتطبيق مبادئه الشريعة وبذلك تخلفوا وضلوا ضللاً بعيداً فليس العيب فى الإسلام نفسه بقدر ما هو فى من أئبل اتباع دين الحق من المسلمين .

والله نسأل التوفيق فيما نحن بصدده من معالجة القضايا الفكرية الأخرى .
التي تسود فى المجتمع الغربى المعاصر وموقف الإسلام منها كالوجودية، والاتجاهات
للفنية والبراجماتية المعاصرة وغيرها ،

ملحق

الفن والجمال

في الاسلام

لا يزال بعض المتزمتين من فقهاء عصرنا هذا يظنون أن تحريم الصور مبدأ يجب التمسك به شرعاً بعد أن اتضح للجميع أنه قد يكون مكروهاً فحسب مخافة إرتداد المسلمين الجدد إلى الوثنية لقرب عهدهم بها في العصر الجاهلي وأنه عهد من قبيل تدخل الاسرائيليات في حياة المسلمين .

وقد آثرنا أن نبين في هذا البحث الذي نعيد نشره هنا فساد هذا الرأي . وبذلك نقدم صورة كاملة لحركة الاحياء في الفكر الإسلامى مطبقة في مجال الفن وإبداعه .

جماليات الفن الإسلامى

بين الدين والممد الحضارى (١)

الفن مرآة الحضارة ، وكلبتها المعبرة عن مشاعر الشعوب ووجدانها ، والسمة المميزة للشخصية القومية ، والأداة الطليعة لعمليات الإنتشار الثقافى عبر التاريخ بأسلوب لا يستعصى على النقل أو الفهم لدى جميع البشر ، ولا نكاد نجد حضارة تخلو من الفن . وفن التصوير من أكثر هذه الفنون روعة وأصالة ، فهو يوضع عند مؤرخى الفن على قدم المساواة مع فن الغناء من حيث النشأة الأولى للفنون جميعاً .

كيف إذن والحال على ما ذكرنا ، قبول آراء المنكرين لإطلاقة حركة فن التصوير الإسلامى سواء بالإستناد إلى التحريم الدينى ، أو إلى الدعوة العنصرية التى أثبت العلم بطلانها .

وضع المشكلة —

وبنحن نتساءل بدورنا عما إذا كان للمسلمين إنتاج فنى فى مجال التصوير ، له مكانته بين الفنون العالمية التاريخية بحيث يعد حلقة لا غنى عنها فى حلقات تاريخ الفن العالمى ، يأخذ من السابق ليثرى اللاحق ، أم أن دعوى التحريم الدينى قد عملت

(١) راجع للدواف : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة — الطبعة الخامسة .

على وأده في المهد ، فلم يكتب له النمو والإزدهار ، وبذلك تعطلت مواكبة مسيرة الفن في الحضارات العالمية .

وإنما نعالج في هذه الدراسة طرفي هذه المشكلة ، لكي نكشف أولاً عن أبعاد قضية التحريم الديني للصور ، لنرى هل استطاع هذا الموقف الديني أن يشل الحركة الطبيعية لفن التصوير وينقده القدرة على التفاعل مع الحضارة الإسلامية ، والاستجابة لمطالباتها وشرائط مساره في توازن أو تلاحم مع مراحل تطور هذه الحضارة وظروفها المكانية والتاريخية ، مثله في ذلك مثل فنون البشر جميعاً على السواء .

وبعد ، أن نمضي قدماً في تتبع مسركة المدارس التاريخية في فن التصوير الإسلامي ، لنختم البحث بدراسة تحليلية جمالية لمنجزات فن التصوير الإسلامي إذ أن الحضارات في مسارها صعوداً أو هبوطاً تتخذ من الفن الذي تستحدثه مرآة لظهور شخصيتها كما يقول جون ديوى (١) ، بل هو الذي يحمل السمة البارزة والطابع الفريد لكل حضارة .

قضية التحريم : —

ذاع بين الناس أن الإسلام يحرم فن التصوير وإقامة التماثيل . ورويت أحاديث عن الرسول الكريم (صلعم) تشير في مجموعها إلى أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون ، وأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صور أو كلاب ... الخ .

وقد اختلف الفقهاء في هذا الأمر ، فقال فريق منهم بتحريم التصوير ، وتوسط فريق ثان منهم فامتنع عن القول بالتحريم صراحة واكتفى بالقول بكراهية

(١) جون ديوى : الفن خبرة ص ٥٥٣

الإسلام لهذا الفن مع اباحة رسم توافه الأشياء ، أما الفريق الثالث فقد تسامح
برسم الأشجار والجبال والأشياء ، ونحرم رسم الكائنات الحية ، أى ما له روح
من الموجودات .

وقد أجمع الفقهاء على إباحة الذى ، لسكوت الرسول (صلعم) على دى
عائشة .

وثمة رأى آخر يقول به بعض المستشرقين مثل (جاستون فييت) (١)
و (إيتكنهاوزن) وهو أن عدم إزدهار هذا الفن عند العرب إنما يرجع إلى أن
الشعوب السامية تؤمن بالسحر ، وتعتبر أن الصورة جزء من صاحبها ، فإذا وقعت
فى يد أعدائه فإن السحرة يستطيعون إلحاق الأذى به ، وهذا هو السبب فى عدم
إزدهار فنون التصوير عند العرب وإزدهارها عند الإيرانيين - كما يقول (جاستون
فييت) - وهم آريون .

وهذه دعوى نافثها العلماء واتمروا إلى شجب التمييز العنصرى ، وإلى أن
الأساس القوى الذى أقام عليه العنصريون تصنيفهم للشعوب لا يمكن بحال أن
يكون أساساً صالحاً للتمييز بين أجناس البشر ، فلكشعوب جميعاً قدرات متماثلة
على إنتاج العلم والفن والفلسفة على حد سواء (٢) . أما إزدهار فن التصوير عند
الإيرانيين ، فإنه يرجع إلى تقاليد الفن الساسانى العريق والسابق على الإسلام

(١) جاستون فييت : أصول الجمال فى الفن الإسلامى ، مجلة المشرق المجلد

٣٤ سنة ١٩٣٦ ص ٤٨١ - ٤٩٦ .

(٢) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (المقدمة) الرد

على دعاة النزعة العنصرية .

هذا بالإضافة إلى أن ألفيثاغورين (١) وهم فئة من الشعب اليوناني الآري الجفسي كانوا لا يبيعون رسم صور الكائنات الحية ، إستجابة لدواهي السحر ، فليس الساميون وحدهم إذن هم الذين تلحق بهم هذه الدعوى ، كما يترامى لجاستون فييت . وبالإضافة إلى هذا فإننا نشير في هذا البحث إلى فن التصوير عند المسلمين ، وليس عند العرب وحدهم ؛

والحق أن التحريم لا ينصب إلا على رسم الصور والتماثيل بقصد العبادة وليس للزينة ، وقد أفتى الشيخ (محمد عبده) صراحة بهذا الرأي ، حيث يقول : « وبالجمل يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد التحقق أنه لا خطر منه على الدين لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل » (٢) .

وبهذا الصدد أيضاً ، يقول الشيخ (محمود شلتوت) شيخ الأزهر السابق : « فينبينا ترى الريشة تمشي على الأرض مصورة معبرة ، إذ بها تخلق في السماء وما فيها آيات وإبداع . إذ تراها تصور لك المطر الهاطل الذي يقدم الحياة لشجر نام وحيوان يحقق لنا المنافع ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » (٣) ثم تراها تخطط خطوط الليل ثم تفسح لصور النهار أن ينبج على صفحاتها وأن يرينا معالم الأشياء ، وتخلق الريشة مع ما خلق الله سبحانه وتعالى من الشمس والقمر ، والجبال والمعالم والسيل والأنهار ، وكأنني بهذه المناظر الإلهية حين أراها في معارضنا تحدد لنا الكون ، سماء وأرضه ، وشمسه وقمره ، ليله ونهاره وجباله

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول .

(٢) الشيخ محمد عبده : فتوى عن الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها - الفنون

الجميلة ، لأحمد يوسف ؛

(٣) سورة النحل الآية ٦ .

وبحاره وأنهاره ، تحمل لنا آيات واضحة في الجلال والجمال ، ثم تروح بنا بعد ذلك كله إلى آثار العقول الحية الناضجة تبنى لنا وتعمد ، وكأنني بها تحلق بنا في سماء الدنيا وتمشي بنا في حياة بهيجة سارة ، ثم تذكرنا بما أعد الله للعاملين ، (١) ،

والقرآن لا يتضمن أية إشارة إلى تحريم صناعة الصور أو التماثيل ، بل لقد ذكر أن ثمة تماثيل كانت تصنع في سبأ لسلطان ، وفي أكثر من موضع من التوراة نجد أن التحريم لا ينصب على صناعة التماثيل والصور ، بل ينصب على عبادتها فحسب ؛ على الرغم من أن اليهود فسروا بعض آيات العهد القديم فيما بعد بأنها تحرم تمثيل الأشخاص بالصور ، وأنها تعد محاولة لمحاكاة الله في صنعه ، ويرى (لامانس) و (جيوم) أن هذا التحريم قد أنتقل إلى الفكر الإسلامي وكان سبباً في نفور المسلمين من هذا الفن . فضلاً عن أنهم يذكرون أن الأحاديث النبوية بهذا الصدد ذات مضمون تلويدي ، وقد رد المؤرخون على هذا الرأي بما كشف عنه من نقوش لأشخاص آدمية وحيوانية في معبد (دورا أوريوس) اليهودي على نهر الفرات .

وأعلنا نقسائل بقطع النظر عن مدى صحة الأحاديث المروية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، هل كان المنع أو التحريم الديني سبباً معطلاً لفعل الأمور المنافية للشرع ، عند المسلمين أو غيرهم ؟ ٤١٤ .

لقد حرم القرآن الكبار ما ظهر منها وما بطن ، وهاجم الفقهاء المتزمتون علم الكلام والفلسفة والمطق والتصوف ، فهل تأثر تطور هذه العلوم ووصولها إلى

(١) الشيخ محمود شلتوت : من مقدمة كتبها للمعرض الفني الرابع لطلاب الأزهر عام ١٩٦٤ ، وفيه رسوم الكائنات الحية ، (المرجع السابق) .

الندوة بأراء الفقهاء ، وهل امتنع الاس عن ارتكاب المحرمات ، ؟ أو هل توقف الملاحدة والخارجين عن الدين ، عن تكوين الفرق والدعوة إلى ميثادى . هدامة تتعارض مع العقيدة ؟ .

إنه لا يمكن إصدار حكم قطعى بهذه السهولة على موضوع خطير كهذا ، يتعلق بقدرات الشعوب وإنتاجها الفنى ، ومن الصعب أن تتوقف القدرات الفنية وهي من لوازم حضارات الشعوب ، كنتيجة لنهى أو تحريم ، لاسباب إذا كانت الشعوب الإسلامية قد قامت بواجبها من حيث أنها كانت معبراً للعلم والثقافة بين الشرق والغرب ، فكيف يتعطل تأثير رافد حضارى عظيم كالفن عن القيام بدوره فى هذا المضمار ، وقد ثبت فعلا تأثير الفنون الإسلامية ومنها فن التصوير على عصر النهضة وفنونه ؟ .

ومع هذا فإننا نسلم بأن آراء الفقهاء فى تحريم الصور قد كان لها أثرها ، لا فى القضاء على فن التصوير تماماً ، ولكن فى عرقلة تقدمه وإزدهاره فى الفترة الأولى من قيام الإسلام ، ولا سيما وأنه على رأى البعض ، قد خيف من ردة المسلمين الجدد إلى عبادة الأوثان ، وقد كانوا قريبى العهد بها .

على أننا يجب أن نسلم بأن هذه الإعاقة لميلاد الفن الإسلامى كانت سبباً فى أن يتجه فى بدايته إلى فن الزخرفة ، والابتعاد عن رسم الكائنات الحية علانية ، وممارسة إخفاء ما يرسم من الأشخاص والحيوان فى قصور الأمراء والسلاطين وفى الحمامات .

فن التصوير قبل الإسلام : —

من الثابت أن العرب قد عرفوا التصوير قبل الإسلام ، وكانت لبعض شعوبهم فنون مثل الفن الحيرى ، والمسيحى ، والأكسومى ، وبقيت لنا آثار سبائية من

تثايل صغيرة ، وكان يجلبون أصنامهم معهم في رحلاتهم خارج مكة كما يقول
(ابن الكلبي) في كتاب : الأصنام . .

وقد كانت جدران الكعبة مزينة بصور الأنبياء والملائكة ، إبراهيم ، وعيسى
وأمه العذراء . وحينما دخل النبي (صلعم) إلى الكعبة يوم الفتح أمر (شيبة)
بهدم الأصنام وحو الصور جميعها ما عدا صورة عيسى والعذراء .

ونحن نعرف أيضاً أن العرب اطلعوا في العصر الجاهلي على فنون الشعوب
المجاورة ومنها الفن الساساني والفن البيزنطي والفن القبطي . ولكن اهتمام العربي
الجاهلي البدوي كان موجهاً في الغالب الأعم إلى وضع الشعر في مكان الصدارة
من الاتاج الفني ، ولهذا لم تنشأ لدى العرب في الجاهلية فنون كالنصوير وغيره
كما تعد من لوازم الحضارات المستقرة ، وهذا لا ينفى أنه كانت لديهم حرف يدوية
معروفة .

على أن جمهرة المؤرخين يذهبون إلى القول بأن الآثار في الشرق الأدنى قبل
ظهور الإسلام بحوالي ثلاثة قرون ، إنما تشير إلى وجود ثورة على الروح الإغريقي
في الفن وثبت أن الأساليب الفنية التي تمخض عنها الفن الهليني في آسيا الصغرى
والشام ومصر أخذت تبتعد عن تصوير الإنسان والحيوان وعن العناية بتصوير
الأجسام واحترام أصول التشريح ، وانصرف رجال الفن إلى الموضوعات
الزخرفية والنباتية والهندسية .

ويعتقد هؤلاء العلماء أن انصراف المسلمين عن تصوير الإنسان والحيوان
كان حلقة طبيعية من سلسلة تطور الفن في الشرق الأدنى ، وأن الفن المسيحي في
هذه الأقاليم قد مهد لتلك الحركة بابتعاده عن الأصول الإغريقية .

ويؤكد كل من (برهيه) ، و (نيلسون) ، و (لامانس) ، و (تراس)

أن الأقاليم العربية قد حرصت على التخلص من سيطرة الفن الاغريق والابتعاد عن أماليه في تصوير الكائنات الحية والعناصر النباتية ، وذلك خلال فترة الفتح الاغريق لهذه البلاد ، وذلك يتمشى مع رأى الذى أوردناه فيما يختص بدلالة آثار الشرق الأدنى القديم على هذا الاتجاه فى تلك الفترة (١) .

وعلى أية حال فإننا نحتاج إلى الكثير من المعلومات عن العصر الجاهلى ، لكى تصدر حكماً علمياً حاسماً . هذا الموضوع .

فن التصوير بعد ظهور الاسلام :

أطلع العرب بعد ظهور الإسلام على فنون الأمم المجاورة وآثارها المصورة ومخطوطاتها المزينة بالصور والرسور الجدارية ولوحات الكنائس ، ويتضح لنا ذلك من شعر الجعفى الذى يصف ما رآه فى إيوان كسرى من رسوم ، وكذلك المسعودى والإصطخرى وقد إطلعاه على مخطوطات فارسية مصورة . وإذن فقد تضافر الفن البيزنطى والفن السامانى على إعطاء الجرعة الفنية الأولى للمسلمين ، أى أن هذين الفنين كانا بمثابة المعلمين للمسلمين فى مجال هذا الفن . فقد أثر البيزنطيون فى تطوير فن رسوم الأشخاص والكائنات الحية ، أما الفن السامانى فقد تمثل تأثيره فى الوحدات الزخرفية .

ويرى (إيتكنهاوزن) أن الزخارف الجدارية والفسيفساء فى هذه الفترة ليس فيها أى تأثير فارسى ، على عكس رأى السابق ، إذ أن العمال الذين قاموا بها كانوا من بزنطة .

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى ، ص ١٠١ .

تطور فن التصوير الاسلامى

العصر الاموى (١)

يعد العصر الاموى بمثابة مرحلة التمهيد الاولى لنشأة فن التصوير الإسلامى ، ولم يعن الامويون بازدهار الحركة الفنية ، إذ أنهم أقاموا دولتهم على أساس من التفتية والاستعلاء ، وإنصرفوا إلى تكوين الجيوش وإلى فتح الامصار ، على أنهم تقبلوا من الناحية الفنية فن الفرس ، والبيزنطيين ، كما نرى في «قبة الصخرة» من صور ساطلية ، وفي «جامع دمشق» ، وفي «قصر عمرة» ، وفي «قصر الحيرة الغربى» . وقد تحول التيار الفنى فى بداية العصر العباسى من البيزنطية إلى الساسانية .

ونلاحظ كما يذكر (إيتكنها وزن) أن الزخارف الإسلامية لها سمة فريدة ، من حيث أنها تشبع الرغبات الدينية والجمالية للخليفة ، وتعان سيادته وسلطته على العرب .

وفى «جامع دمشق» نجد صورة العالم فى مظهرين للعمارة والطبيعة . وتمثل للفنفساء فيه كل الاقاليم المعروفة . أما «قصر عمرة» ، فإن رسومه ولوحاته تعطينا صورة عن الفن الاموى الدنيوى ، الاسرى الذى يؤكد وجهة نظرنا فى ارتباط الفنون بمضارلات الشعوب واستمداداتها من الشعوب المجاورة . ونلاحظ فى هذه الرسوم انتقالا مفاجئاً من موضوع لآخر . وإتجاهاً إلى تقسيم المنظر إلى وحدات ، تستمر لتكون صفة بارزة من صفات فن التصوير عند الإسلاميين ، وعلى الرغم من وجود العناصر الفارسية ، والعناصر المحتمل ورودها من آسيا الوسطى ، فإن المفاهيم الفنية والاسلوب قد أخذت بتوسع عن الرسوم الرومانية المتأخرة أو

البيزنطية ، وتوجد بها مناظر العيد والحمام والتمارين الرياضية والمصارعة والسوة
العاريات ، ومجموعات عائلية ، وكذلك توجد آلهة أسطورية (أغريقية) للفلسفة
والتاريخ والشعر ، وكذلك توجد رسوم زخرفية لبشر وحيوانات ضمن أطر
مضلعة أو داخل رسوم من الفروع النباتية .

وعلى الرغم من أن هذه الرسوم تبدو لأول وهلة وكأنها زخرف ، إلا أن
بعضها يحمل صفة فنية كبرى ، فشاهد ازدحام العمال والتجارين وغيرهم من الصناع ،
تبين أن هؤلاء لم يتم تصويرهم من أجل أنفسهم . بل لكي يشار بذلك إلى
الأهداف الأموية ، والإعلان عن سلطة الدولة وعظمتها . وتوجد صورة جدارية
أيضاً لشخص جالس على عرش ورأسه محاط بهالة ومعه مراقبون ، وقد رسمت
التصويرة البيزنطية التي يرسم بها «سيد الكون» ، وتحت هذا الشخص يرى منظر
مائي فيه زورق يحرّكه أربعة أشخاص عراة كما يضم المنظر أيضاً وعوشتاً
بحرية هائلة ، وطيراً مائياً ، ويحتمل جداً أن تكون هذه الصورة تشير إلى
الخلافة الأموية .

أما المنظر الآخر فقد رسم في الجنايب الأيسر لقاعة المدخل ، يشاهد فيه
تصاویر ستة ملوك في شكل مواجهة عامة للمشاهد ، وهؤلاء الملوك هم الذين همزهم
الخلافة في حروبه معهم . وهي تؤكد السلطة العالمية للخلافة الأموية .

وفي نهاية العصر الأموي أخذت الجهود الفنية طريقها لإظهار طراز إسلامي
فني ذي طابع مميز نراه ينمو شيئاً فشيئاً في العصر العباسي وما تلاه .

وقد ظهرت أربع مدارس فنية إسلامية في مجال التصوير بعد هذا العصر ،
وهي : المدرسة العربية — المدرسة الإيرانية — المدرسة الهندية — المدرسة
التركية العثمانية .

ثولاً : المدرسة العربية (١)

انتشرت أساليب هذه المدرسة من العراق إلى الأندلس بين شعوب لغتها العربية ، وكانت مراكزها الفنية في بغداد والموصل ودمشق والقاهرة وقرطبة وغرناطة ، ويبدو أن أقدم إنتاج لهذه المدرسة كان خلال القرن الثاني للهجرة ، ولم يصلنا شيء عنها بعد القرن الثامن الهجري وقد اختلفت أساليب هذه المدارس في نشأتها الأولى : —

١ (التصوير في العصرين الطولوني والاختشيدي : —

ففي مصر في العصر الطولوني والاختشيدي ، نجد مجموعة من رسوم للنبات وأشكالاً هندسية زخرفية على ورق بردي عثر عليه في مدينة الأشمونين ، وكذلك صورة فارس ملتح بمطياً صورة جراد وعلى جانب الصورة آية قيرآنية ، واستخدمت الألوان الأحمر والأصفر والأخضر في تكوين الصورة بحسب التقليد القبطي الذي يجد إلى جواره تأثيرات فرعونية تستخدم الزخارف الذهبية ، بل وتأثيرات أخرى ترجع إلى أواسط آسيا والحبشة .

٢ (التصوير الفاطمي : —

على الرغم من وجود نشاط كبير لنمى التصوير في العصر الفاطمي كما يذكر المقريزي : إلا أن ما وصل إلينا من الصور قليل ، وقد ظهر في هذا العصر رسم الأشخاص واستخدام فيه الوجه القمري المستدير بتأثير الأسلوب الإيراني . وانتشرت الرسوم الجدارية بالقصور وبالحمامات وعلى الخزف .

٣ (التصوير العباسي : —

تبدأ المخطوطات المصورة في التزايد ابتداء من القرن السادس الهجري .

(١) أحمد تيمور ، التصوير عند العرب .

وقد ازدهرت في هذه الفترة حركة تزيين صفحات الكتب بالصور والرسوم، وبرع المصورون في تصوير كتاب دكليله ودمنه، في هذه المدارس وغيرها. ومن الكتب التي وصلتنا وعليها صور: مقامات الحريري، و«منافع الحيوان» لابن بختيشوع، والأعشاب الطبية لسقور يداس، والحيل الميكانيكية للجذري، ووصلتنا نسخة واحدة من كل من «كتاب الأغاني»، و«الحيوان للجاحظ»، و«الترياق»، و«دعوة الأطباء...» وغيرها.

وإذا كان التصوير في أوائل العصر العباسي قد تأثر بالأسلوب الساساني فإنه قد استطاع أن يتخلص من هذا المؤثر الأجنبي في العهود المتأخرة، وأصبح له طابعه الخاص.

ويمتاز التصوير العباسي في هذه الفترة بما يلي :

(١) بأن الصور لم تكن منفصلة عن المتن ولم يكن يهدمها إطار ، ولم يحفل المصور بتلوين أرضيتها .

(٢) أن رسوم الأشخاص كانت تمتاز بالسحن السامية والأنوف القف ، واللحي والشوارب، والياثم، والملابس الفضفاضة ذات الرسوم النباتية والهندسية.

(٣) لم يقلد الفنانون الطبيعة ، بل استخدموا أسلوب التصوير والتبسيط في رسوم الأشجار والنبات والجبال والعناصر الزخرفية ، وسنرى أن هذا الأسلوب قد ابتعد بهم عن الواقعية واتجه بهم إلى الرمزية والتجريد .

(٤) لم يتبع المصور العباسي قواعد المنظور ، وقد رأى البعض أن المصور كان يهمل الصفات التشريحية للإنسان من ناحية ، وكذلك لا يهتم كثيراً بمجمية الأشياء في واقعها الطبيعي بقدر ما يهتم بعلاقة المتذوق أو المصور مع هذه

الملبوسات . ويقول البعض الآخر إنه استخدم منظور عين الطائر الذي يرسم المناظر دون إستخدامه لقواعد المنظور ، لأن رسمه لوحداث الصورة وفقاً لذلك إنما يعنى أنه يرسمها من زاوية واحدة ، وقد إستخدم أيضاً أسلوب الشفافية المتبع في رسم العمار إذ يرسم الفنان الحجرة ويحذف الحائط الأمامي لها .

هذا الإتجاه الذي لم يحترم قواعد المنظور ويستخدم الشفافية لم يكن مقصوراً على المدرسة العربية وحدها ، بل اشتركت فيه جميع مدارس التصوير الإسلامى الأخرى ، ولم تظهر صور تخضع لقواعد المنظور إلا بعد إتصال العرب بالغرب إذ قد ابتعد المصور الإسلامى قبل هذا الاتصال عن التجسيد ، ومحاكاة الطبيعة واستخدام قواعد المنظور .

وتتمثل المخطوطات ذات الصور في هذه الفترة فيما ورد من العراق ، وقد تمكن فنان عراقى من تصوير المناظر بأسلوب قريب من الواقعية ، هذا الفنان هو يحيى بن محمود الواسطى ، في كتاب البيطرة ، وفي نهاية القرن الثامن الهجرى يأخذ الأسلوب الفنى في العراق في الاختلاف عن السلالات العربية بل ينفصل ويلاحق بالمدرسة الإيرانية بعد سقوط بغداد على أيدي المغول ،

٤ () التصوير المملوكى (١) :

تختلف صور العصر المملوكى عما سبقها من صور في العصور السابقة في بعض الصفات والتفاصيل حيث تظهر السحنة المغولية على رسوم الأشخاص ، فالعين لوزية الشكل ضيقة ومائلة ، وكان الشارب والذقن على النحو المغولى ، وكذلك الصدق في تمثيل الطبيعة ، أى محاكاة الطبيعة استمداداً من الفن الصينى ،

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى ، دار المعارف — الطبعة الثانية .

وكذلك الأشجار والنباتات فإنها كانت ترسم كما هي في الطبيعة ، أما المياه فإنها تكتسب في الرسم صفة الحياة والحركة .

وأيضاً فإننا نجد أن حليّات الملابس في العصر المملوكي قد اتخذت شكلاً خاصاً . وكذلك أصبحت الصور تحدد إطارات من الجهات الأربع ، وانتشرت مميزات الفن المغولي في المراكز الفنية المملوكية . وأقدم ما وصل إلينا من هذه المدرسة نسخة من كتاب دعوة الأطباء لابن بطلان في القرن السابع الهجري ، وهي من عمل محمد بن قيصر السكندري ، وفي القرن الثامن نجد من المخطوطات المصورة مقامات الحريري وكتاب الحيل الميكانيكية ، كيلة ودمنه . الخ ومن مصوري هذه المدرسة المعروفين مصور مقامات الحريري شهاب الدين غازي الدمشقي .

ثانياً : المدرسة الإيرانية : —

بعد استيلاء المغول على العراق وسقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ تأثر التصوير العربي والإيراني ، فقد انفصل التصوير الإيراني عن التصوير العربي بعد استيلاء المغول على إيران منذ القرن السابع الهجري وأصبحت له ذاتية خاصة به . وقد أنتجت المدرسة الإيرانية في ظل المغول روائع من المخطوطات المصورة وذلك قبل أن تتأثر بالأساليب الأوروبية .

ونستطيع أن نميز في نطاق المدرسة الإيرانية بين اتجاهات ثلاثة :

التصوير المغولي — التصوير التيموري — التصوير الصفوي .

(١) أبو صالح الآلاني : الفن الإسلامي ، دار المعارف ، الطبعة الثانية .

٢ — التصوير المغولي (١) :

تأثر هذا الإنجاء عند الإيرانيين بالتصوير الصيني وأخذوا عنه بما جالبه المغول من الصين من صور ومن صدق تمثيل الطبيعة واقتبس من التقاليد الصينية مثل السحاب الصيني وزهرة اللوتس والحيوانات الخرافية كالغناء والتنين ، واختتمت من التصوير الإيراني السحنة السامية والقمريّة وحلت محلها السحنة المغولية ، وتغيرت الملابس وأغطية الرؤوس ، وأستبدلت الخيول العربية بالخيول المغولية . ويلاحظ أن الأسلوبين المغولي والصيني ظهرا معاً في الفترة الأولى أى في أوائل القرن الثامن الهجرى ويتمثل ذلك في مخطوطة جامع التواريخ لرشيد الدين ، وفي كتاب منافع الحيوان ، وكتاب الآثار الباقية للبيرونى ، وفي الفترة التالية ظهر الأسلوبان معاً : الصيني والمغولى ، وظهرت للصور ذاتية واضحة ، وذلك على يد فنانيين موهوبين مثل أحمد موسى ، في مخطوطة كفاية ودمنة ، حيث نجد المصور يبذل الجهد في تمثيل الأشياء واستخدام الضوء والظل واتباع قواعد المنظور . وفي مرحلة ثالثة تظهر سمات جديدة على يد مفسرين من أمثال المصور جنيّد نقاش ، الذى برع في رسم الأشجار المزهرة والحدايق الغناء والأرضين المندسة . . الخ .

٣ — التصوير التيمورى (٢) :

هو استمرار لما شاهدناه في المرحلة الثالثة من مراحل التصوير المغولى في

(١) زكى محمد حسن : التصوير عند العرب .

(٢) أرنولد : التصوير في الإسلام .

إيران ، وإتجاه نحو الروعة والإتقان والكمال ، وقد ساعد على هذا اهتمام الأسرة التيمورية بإنشاء مجامع من الكتاب ولاسيما في أستراباد ، وكذلك تنافس الأمراء على تزيين قصورهم والرحلات الدبلوماسية المتبادلة بين الصين وإيران تلك التي ساعدت المصورين على معرفة أسرار هذه المهنة ، وظهرت مراكز أخرى فنية في هذا العصر مثل سمرقند ، وهراة ، بينما ظلت تبريز وشيراز متأثرة بأساليب العهد السابق .

وأهم صفات العصر التيموري الولع برسم الربيع وأشجاره المورقة وأزهاره المنتجة وحشائش الياقة والجبال والعمائر والنقوش والزخرفة وحفظ التماثل والتناسب بين المظاهر وبين الأشخاص الظاهرين بهوارها أو داخلها ، وكذلك استخدام الألوان الساطعة والتوفيق في الجمع بينها بطريقة تشبه ما سيحدث في المدرسة الفنلندية فيما بعده .

ولكن الغريب في الأمر أن صور هذه المدرسة كان يغلب فيها الجمود والستكون على رسوم الأشخاص في مواقفهم وحركاتهم ، وحتى في مناظر المصادك الحربية . بعد أن كنا نشاهد العنف في القتال في العصر المغولي .

هذا في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ، أما في النصف الثاني فقد خط التصوير الإيراني خطوات جبارة بفضل المصور كمال الدين بهزاد (١) ، الذي دفع بالتصوير التيموري إلى الأمام وتميز عصره بنهضة عظيمة ، وحظي بمطاف لإنشاء اسماعيل ، وتزجع سلسلة أساتذته إلى المصور الصيني يونج ، وقد اكتسب

(١) بهزاد : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة بهزاد .

شهرة داخل إيران وخارجها ، وتقال عنه الامبراطور أكبر المغول إنه أعظم المصورين قاطبة ، وسلاواه الغربيون بروفايل المصور الإيطالي ، وكان بهزاد أول المصورين المسلمين الذين اهتموا بتوقيع أسمائهم على أعمالهم ، وترجع شهرة بهزاد إلى مقدرته الصعبة في مزج الألوان بحيث لا ينفر الذوق منها ، واشتهر كذلك باتقان رسوم الهائر وزخارفها ، وحسن توزيع الأشخاص في الصورة وإكسابهم مسحة من الحياة بما يسبغه عليهم من حيوية وتعبير ، وقد تبعته طائفة من المصورين ساروا على نهجه ومنهم المصور قاسم علي .

ج - التصوير الصفوي^(١) -

وإذا كان بهزاد قد ذاع صيته على عهد التيموريين فإنه قد امتد به العصر إلى عصر الصفويين فعمل على تطوير التصوير التيموري حتى بلغ به إلى أعلى درجات الاتقان في العصر الصفوي ، فتدأبج في إتقانه لصوره في هذا العصر ، وبرع في مزج الألوان في انسجام بديع وفي تصوير الجموع والحركات الحيوية للأشخاص في الصور والأثاث والملابس الفاخرة ، وظهور الهامة غروطية الشكل ذات العصا الطويلة الحمراء اللون أو البيضاء والخضراء ، وتصحبها أحياناً ريشة ، كانت هذه العصا شعاراً للأسرة الصفوية ، وفي هذا العصر شاعت الرسوم الشخصية واشتهر في العهد الصفوي كثير من المصورين أمثال سلطان محمد ، وشيخ زاده ، وخواجه عبد الصمد ومحمدي ، وينسب إليه إدخال أسلوب الرسم بالماء الصيني والاستغناء عن الألوان ، وقد شاع هذا في الفترة الثانية من العهد الصفوي على يد رضا عباس .

ولمجد في القرن الحادي عشر الهجري مصورين يجمعون بين التصوير الإيراني في عهوده المختلفة ويقلدون الصور السابقة مع قصورهم في تصوير الهائر

(١) جمال محرز : التصوير الاسلامي ومدارسه ، ١٩٦٢ .

والخارف : وعلى العموم فقد اتجه المصورون إلى التقليد عندما انصرف الحكماء عنهم ، فلجأوا إلى الانتاج للسوق بكميات وفيرة فأنحط التصوير وضعف وفقد مميزاته بعد أن أقبل المصورون على الاقتباس من الأساليب الغربية ، وقد ساعد على ذلك إرسال البعث الفنية إلى أوروبا في عهد الشاه عباس الثاني ، ووصول عدد من الفنانين الاوربيين لتزيين القصور الملكية في إيران بالرسم والرسم وقد ظهرت أعداد كبيرة من الرسوم الجدارية التي يتضح منها التأثير الاوربي الذي قضى على شخصية وميزات التصوير الايراني .

ثالثاً : المدرسة الهندية (١) :-

حكم المغول الهند من سنة ١٥٢٦ م إلى ١٨٥٧ م وفي ظل هذا الحكم نشأت المدرسة الفنية الهندية برعاية الاباطرة وقد تأثرت هذه المدرسة في أول عهدها بالأساليب الايرانية ، فقد تعلم المصورون الهنود من الايرانيين رسم قصة الأمير حمزة بالصور ، ودعا الامبراطور أكبر المصورين وأسس لهم مجتمعاً وزين جدران قصره بالرسوم والنقوش الايرانية. ويلاحظ أن التقاليد الهندية الفنية ظلت قائمة جنباً إلى جنب مع التقاليد الايرانية حتى تغلبت عليها في نهاية القرن السادس عشر الميلادي ، حيث نجد التصوير الهندي يتخلص من الأثر الايراني في عهد جها نجيز خليفة أكبر وتظهر الملابس الهندية ورسم الوجه رسماً جانبيّاً مع أكسابه شيئاً من التجسيم والخيوية وإعطاء العاثر طابعاً هندياً واحترامه لقواعد المنظور واستخدام المصور الهندي للألوان المباشرة الداكنة فلا يرق ولا لمعان كما نشاهد في التصوير الايراني . وتميز التصوير أيضاً برسوم الأشخاص

(١) ريتشارد إيتكناوزن : فن التصوير عند العرب .

والطيور والحيوان والنبات، وفاق الهنود في ذلك كل مدارس التصوير الإسلامي، وشجعهم على ذلك الامبراطور أكبر فأمرهم بتصوير كبار رجال الدولة، وأمرهم خافقاه بتصوير المناظر الطبيعية وتسجيل رسوم الطير والحيوان بدقة، وتسجيل الأحداث اليومية. وينفرد التصوير الهندي بميزة أساسية وهي اشتراك أكثر من فنان في عمل صورة واحدة، وبعد الامبراطور جهانبخش يأخذ فن التصوير الهندي في الانحطاط والضعف ويختفى التجسيم ويغلب على الأشخاص الجمود، ويأخذ التصوير وجهة شعبية، ويعتمد المصورون إلى القل عن القديم، وقد وصل التصوير الهندي إلى الحضيض نتيجة للتأثيرات الأوروبية وكان أول ظهورها في عهد الامبراطور أكبر.

وابعا : المدرسة التركية العثمانية :-

تأثرت هذه المدرسة بمدارس التصوير الإيراني، إذ استدعى ملاطين آل عثمان الفنانين الإيرانيين في القرن الخامس عشر والسادس عشر للعمل في القسطنطينية، وكان للخطوط المصورة أثرها على الحركة الفنية التركية، وقد بدأ المصورون الأتراك نهضتهم الفنية بتقليد الانتاج التيموري والهدفوى مع إظهار الخصائص التركية سواء في الملابس أو في السحنة أو في العماثر ذات الارتفاع المنمنمة، أو في رسوم المعارك الحربية، وكذلك في استخدام الألوان الزاهية بدون تنوع والافراط في استخدام الذهب والفضة في التصوير، وقد أتبع بعض الفنانين الأتراك أسلوب رضا عباس الإيراني في استخدام الحبر الصفي.

ولكن التأثير الأوربي كان قد وجد طريقه مبكراً إلى القسطنطينية منذ

القرن الخامس عشر الميلادي، فاستدعى السلطان محمد الثاني ستة من الإيطاليين من بينهم جنتيلي بليني لرسم صور له ، وفي عهد السلطان أحمد أنصرو، الفنتسانون إلى نسخ المخطوطات ، بينما ضمت الإقبال على توضيح المخطوطات بأصود في نهاية القرن الثامن عشر .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن المصورين الأتراك في هذا العصر قد بدأوا يستخدمون الزيت بدلاً من الألوان المعدنية . وترجع أسباب عدم ازدهار التصوير التركي إلى تلك العداوة الشديدة المزعومة للتصوير بحكم الدين ، وعدم توفر الذوق الفني لكثير من السلاطين العثمانيين ، ثم عدم النبوغ ، وأخيراً الإلتهام إلى المصورين الأجانب .

جماليات التصوير الإسلامى

لقد رأينا كيف أن ملامح فن التصوير الإسلامى بدأت فى الظهور فى العصر العباسى ، وقد أهمل تصوير الأشخاص والكائنات الحية فترة من الوقت وقام فى الزخرفة الخطية والهندسية والتوريقية ، وهذه هى المجالات التى ازدهر فيها الفن الإسلامى منذ بدايته .

وقد أضاف الفنان المسلم إلى هذا كله الألوان التى تكشف عن إحساسه المرفه . وكان استخدامه للألوان بطريقة تعطى لنا إنطباعاً رومانسياً . وقد ذكر (جاستون فييت) أن الزخرف الإسلامى الذى يتنوع بين النباتى والهندسى والخطى ، يتجه إلى التماثل والتناسق ، وأنه يشبه فن الشعوب البدائية ، ولكن هذا الادعاء غير صحيح ، فالمسلمون قد استمدوا أصول زخارفهم من الفنين البيزنطى والساسانى وطوروها بإدخال روح الإسلام عليها، وثمة مقابلة بين الشعر العربى ذى الأوزان والقوافى وكذلك النثر المسجوع ، بين هذين الفنين ، وبين فن الزخرف العربى فلو سيقى الرتبة ذات السيميتريه والتقابل أو التناظر ، تجمع بينها ، فثمة وحدات زخرفية منفصلة ، هى أصلاً نباتات استخدم الفنان مهارته فى تهيئتها عن واقعها الطبيعى ، فالفنان المسلم لم يكن يحاكي الطبيعة فى أول الأمر ، بل يحورها ويجعل من وحداته الزخرفية رمزاً لها ومن هنا يمكن الرد على أمثال (كارل هينرش بيكر) الذى يذهب إلى أن الفن مناف للروح الإسلامية من حيث أنه لا يؤكد ذاتيتها إذ هى روح لا شخصية ، وهذا أمر بالغ الغرابة ، إذ كيف يكون الشعر غير معبر عن ذاتية الشاعر ؟!

وكذلك الموسيقى والغناء ، والتصوير ، فهذه كلها تصدر عن عمليات إبداع

فنى ، وإذا كان الفنان المسلم يصور الطبيعة ويرمز لها ، فإنه ينفذ بذلك من أعراضها الظاهرية إلى مضمونها الجوهرى الحقيقى ، فى ارتباط وجودها بالله .

فطرة الفنان المسلم إذن نظرة ذاتية أصيلة، ولكنها تؤمن بالتوحيد، وبسلطان الألوهية فوق قوة البشر . أما الروح اليونانية فهى على العكس من ذلك إذ تولى من قدر الإنسان وتجعل منه سيداً للطبيعة (١) . وقد كان من بواعث هذا الاتجاه الفنى فى مجال التصوير ، والذي تمثل فى فن الأراييسك ، الإيمان باللانهاية المطابقة للوجود وللأشياء فى الطبيعة ، هذا الشعور باللانهاية فى الزمان والمكان وتخطى حدودهما وعوارض الأشياء، يقابله عند الفنان إمكان تكرار الوحدات الزخرفية أو الخطوط الهندسية إلى ما لانهاية .

يمكن أن نرد هذه النزعة إلى التجزئة للوصول إلى البسائط الأولية واستخدامها فى الزخارف إلى نزعة التحليل الظاهرة عند المسلمين ، هذه التى تمثلت فى اتجاه الأشاعرة إلى المذهب الذى الذى انقسم فيه الوجود إلى ذرات لا يربط بينها سوى الله تعالى . ولما كان المذهب الأشعرى هو الذى استمر يؤثر فى حياة المسلمين الفكرية إلى عصرنا هذا ، لذلك فإننا نجد بصماته على فن التصوير الإسلامى ، وسنرى أيضاً أنه حينما تطور الفن الإسلامى وظهرت رسوم الأشخاص ، ظهرت ضحالة النزعة التركيبية البنائية فى التصوير ، أو وجودها على نطاق ضيق . ويمكن

(١) بشر فارس : « سر الزخرفة الإسلامية » ، ص ١٩ : « إن خروج التصوير الإسلامى على أصول الهيئة البشرية ، إنما تستدعيه نية مستقرة فى الطبع ومبعثها الإستهانة بعظمة الإنسان المطلق ، كالإنسان الذى ركزه فى قلب العالم فلاسفة اليونان وأهل الفن والأدب فى إيطاليا الناهضة أو أشك الذين فخموا المنزلة البشرية ، ومجدوا العربى الوضاح فى مصوراتهم ، فجاء الإنسان عندهم جميعاً مقياس الأشياء كلها كما قال بروتاغوراس ، ولا يسع الإسلام إلا أن ينكر هذا الشذوذ . »

القول أيضاً بأن النزعة السيمترية والتناظر في الفن الإسلامي إنما ترجع إلى اهتمام العرب في منطقتهم بالتقسيم والتصنيف ، وهذا يقضى إلى رصد جزئيات لا حصر لها تنظم في تقابل إلى أدنى المستويات .

العناصر الفنية التشكيلية في الفن الإسلامي .-

إن العناصر الفنية التشكيلية التي يتطوى عليها العمل الفني التشكيلي هي : الخط ، والمساحة واللون والظل ، والنور ، وملامس السطوح ، والحيز . ونحن نستشف الجمال من أى عمل فني من خلال علاقة هذه العناصر ببعضها البعض الآخر ، وما تشتمل عليه من إيقاع في هذا العمل ، فالخط له قدرة تعبير عن الحركة والكتلة . ونجد في الفن الإسلامي نوعين من أنواع الخط ، أولها الخط المنحني الطياش الذي يدور في حرية وإطلاق ويعطى إحساساً بالمطلق والاستمرار إلى ما لا نهاية . أما الخط الثاني فهو الخط الهندسي الذي يحدد المساحات ، ويقول عنه د جاستون فييت (إنه يعطى إحساساً بالاستقرار والثبات ، لأن الزخرف الهندسي الذي يحدده . هذا الخط يردنا إلى السكون والاستقرار . ولكن بعض مؤرخي الفن يرون أن الخط الأخير أيضاً ذو اتجاه ديناميكي مثله في ذلك كالأول لأنه يقودنا إلى النظر داخل المساحة حيث الأرابيسك الدواو (١) .

أما من ناحية استعمال الألوان فإن الفنان المسلم قد استخدمها ببراعة لكي تؤدي وظيفة جمالية أساسية ، وقد أكثر من استخدام الألوان الزرقاء والخضراء والذهبية إلى جانب مساحات محدودة من الألوان الحمراء والصفراء والبني ، ولا شك

(١) أبو صالح الألفي : الفن الإسلامي . ص ١٠٣ .

أن استخدام اللون الأزرق والأخضر إنما يعطى إحساساً باللاتمائية (١). وكذلك فإن الألوان تعبر في براعة عن النور والظل .

وعلى الجملة فإن عناصر العمل الفني كالخط واللون والنور والظل وملامس السطوح والحيز ، لابد أن تحقق فيما بينها نوعاً من الإيقاع حتى تظهر لنا وحدة العمل الفني ؛ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الإيقاع في الفن الإسلامي إنما يعتمد على التماثل والتناظر والتبادل ، كما يعتمد على الخط اللين أى المرن والهندسى (٢).

خصائص فن التصوير العربى

اتبع المسلمون في أول الأمر الطريقة التى كانت سائدة في الفن البيزنطى ، فقد كان الخطاط هو الذى يحدد المسكان المراد تزيينه بالصورة وموضوع الصورة ، ولكن المصور الإيرانى (بهزاد) خرج على هذا التقليد وتولى هو تحديد المساحات ووضع إطارات للصورة . وقد اختلف توزيع الصور في مدارس الفن الإسلامى من مستوى الخط الواحد إلى الشكل الهرمى أو المثلث ، أو المتوازى أو البيضى .

وهذا فيما يختص بالتصوير فى المخطوطات ، إذ طغت عناية المصورين بتوضيح الكتب بالصورة على رسم الصور الشخصية ، على أن أقدم صور شخصية نذكرها هى تلك التى رآها (ابن وهب) عند امبراطور الصين للأنبياء والرسل ، ومن بينها صورة محمد صلى الله عليه وسلم وحوله أصحابه فى عالمهم العربى والمساوك ، إلا أن من أوساطهم بحبال . وكنك صورة ابن بطوطة الرحالة ورفاقه ، وقد انتشر وذاع تقليد رسم النبي (صاعم) وعلى بن أبى طالب وابنيه الحسن والحسين

(١) عبد الرحمن بدوى : شينجار : ص ١٣٧ .

(٢) زكى نجيب محمود : فلسفة وفن ، وكذلك أنظر جون ديوى : الفن خبرة .

وأشخاص موقعة كربلاء عند الشيعة ، واستتت هذه المدرسة سنة رسم صورة النبي وفوقه هالة من النور ويغطي وجهه خمار . وقد أمر محمود الغزنوي برسم أربعين صورة لابن سينا للقبض عليه بعد أن رفض العمل معه ، وهذا اتجاه جديد في استخدام فن التصوير للقبض على الفارين ، على أن فن التصوير للأشخاص بدأ يتدهور بعد دخول الفنانين الأوروبيين إلى المجال الفني عند المسلمين بعد عصر النهضة .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن ضعف التصوير عند المسلمين كان بسبب ضعف معلميهم البيزنطيين ، وانصرافهم عن تقايد الطبيعة ولم يبرع المسلمون في هذا المجال إلا في القرن الخامس عشر الميلادي بعد تأثرهم بالرسوم الشخصية في المدرسة الهندية المغولية التي استفادت من الفن الإيراني ، وقد شجع على ازدهار الفنون في هذا العصر الإمبراطور (أكبر) وخليفته . وكما اسمهم الإيرانيون في قيام المدرسة المغولية والهندية فإنهم اسمهم كذلك في قيام المدرسة التركية ولكن لم يكتب لها حظ الذيوع والانتشار .

ونستطيع أن نجعل الخصائص الفنية للتصوير الإسلامي كما يلي : —

(١) إهمال قواعد المنظور والحنوء والظل ، متأثرين في ذلك بالفن البيزنطي ، وقد فضلوا استخدام منظور عين الطائر في رسم الموضوعات ، وليس هذا عن جهل بالسماوات التشريعية للكائنات ، بل هو رغبة الفنان في رسم المرئي متخطياً للزمان والمكان والأعراض المتغيرة ، كأنه يرى الوحدات أو الأجزاء منفصلة عن بعضها ولا ارتباط بينها .

(٢) البعد عن محاكاة الطبيعة ، وهو ما أشرنا إليه من اتجاه الفنان المسلم إلى التجريد والرمز ، وحتى في رسمه للأشخاص والكائنات كان لا يتوخى رسم.

شخصيات بعينها ؛ بل تشيع السحنة العامة للشعب فى رسمه ، وهذا يدل على ارتباطه بالمد الحضارى أكثر من ارتباطه بالطبيعة . ولا شك أن اتجاه الفنان المسلم إلى مخالفة الطبيعة هو تأكيد لنزعه إلى اللاحاكة وعدم تقليد الطبيعة ، فهو يتناول عناصرها ويفتتها إلى بسائط يستغلها فى موضوعه الفنى وهو يشبه فى ذلك بعض حركات الفن المعاصر ، كالفن التكعيبى عند (بيكاسو) و (براك) . والفرق بينه وبين الفنان المعاصر أن الفنان المسلم كان يعبر عن موقفه إزاء الطبيعة أما الفنان المعاصر فإنه يعبر عن فلسفة عقلية منطقية .

وكذلك فإن اتجاه الفنان المسلم إلى الإمعان فى مخالفة الطبيعة وعدم التقليد قد أدى به إلى تصوير المحال من الأشكال الحيوانية المركبة أو الخرافية مستعيناً فى ذلك بخياله الخصب ، وهذا يدل على إيمانه بالباطن وثورته على الظاهر . يقول (شينجلر) بهذا الصدد إن لكل فن لغة للتعبير ، وهذا التعبير قد يتجه إلى الذات ، وقد يتجه إلى الغير ، أما التزيين فإنه يدل على وجود ذات شاعرة بصفتها الذاتية الخاصة وكيانها المستقل . بينما نجد أن التقليد يساير الحياة ويتابع الحركة فنية طابع الزمان ، نجد أن التزيين يخلو من زمان وذبذباته نهائياً ، إذ هو لا يعرف غير الخلود والاستمرارية (١) .

(٣) الحرب من الفراغ ، كان الفنان المسلم شغوفاً بملء فراغات الصور مع حفظه لوزن و السيمتريه وخصوصية الزخرف ، كل هذا بأسلوب كلاسيكى مدروس .

(٤) القسطيح ، استخدامه للزخرف المسطح الخالى من التواء والبروز متأثراً فى ذلك بالتصوير البيزنطى الذى لم يكن يحترم الأبعاد الثلاثة التى كان يحاكي بها

١ - عبد الرحمن بدوى : شينجلر ، ص ٢٣ ، كذلك أنظر ، جون ديوى : الفن خبرة .

الفن الإغريق الطبيعة . ويلاحظ أيضاً انصراف الفنان المسلم عن التجسيم والبروز (١) ، واكتفائه بالتزويق السطحي الخالي من التواء أو البروز . وأيضاً رغبته في إذابة مادة الجسم وتخطيم وزنه وصلابته وإعطائه الخفة ، وهذا اتجاه تستهدفه النظرة الصوفية التي تميزت بها فنون الشرق .

هـ (التكرار ، ويتمثل في تكرار الزخارف الذي يكون له إيقاع خاص كإيقاع الموسيقى الرتيبة مما يرضى الطبيعة الشرقية المندفعة إل الأحلام وإعمال الخيال ، ويرى (جـ، فييت) أن تكرار الموضوع إلى ما لا نهاية يشعر باللذة الفائقة ، ويعتبر هذا قانوناً للجزات الفنية الإسلامية . هذا على الرغم من أن التكرار يكشف عن التنوع والوحدة، وهو ينتج من تقسيم السطح إلى مساحات ذات أشكال هندسية مختلفة، بحيث نجد داخل هذه الأشكال، الوحدات الزخرفية النباتية، أو الأشكال الهندسية أو الحيوانية أو الخطية. فالوحدات الزخرفية تتردد داخل كل مساحة هندسية كاملة في ذاتها ، وهي أيضاً متكاملة مع سائر العناصر التي تجمعها المساحة الكلية .

٦ (المواجهة ، وهي رسم الأشخاص في مواجهة المصور ، ويعتبر رسم القدمين بطريقة المواجهة من أصعب ما يصادف المصور . وقد استخدم المصور المسلم طريقة خاصة في رسم القدمين والوجه ، بعد أن تخطى مرحلة التأثير البيزنطي ، فنجد أنه يرسم القدمين جانبتين أفقيتين في اتجاه واحد ، وقد تميل القدم إلى أسفل قليلاً ، وكان المصور يتجنب المواجهة الكلية بحيث يظهر من الشخص ثلاثة أرباعه في الغالب . وعلى العموم فإن المصور المسلم كان يهرب من المواجهة

الخلاصة

- (١) لاحظنا أن الفنان المسلم قد اعتمد في أول الأمر على الأساليب التي كانت قائمة في أقطار الإمبراطورية الإسلامية وقتئذ .
- (٢) استطاع الفن الإسلامي بعد ذلك أن يوجد لنفسه أسلوباً خاصاً به .
- (٣) استطاع الفنان المسلم أن يبرز موقفه الفني المتميز والمرتبط بالمشاعر الدينية والذي يستند إلى قدرات فنية عالية وذلك من خلال أساليب التعبير ورسم المناظر التي برع فيها وتفوق على البيزنطيين والأوروبيين مع اختلافه عنهم في الشكل والمضمون .
- (٤) وقد ظهر لنا أخيراً من استعراضنا لفن التصوير عند المسلمين ، أن مراحل تطوره قد تأثرت وتداخلت وترابطت مع مراحل التطور التاريخي لشعوب الإسلامية وحضارتها ، بحيث أن فن التصوير كان يعبر في كل مرحلة من هذه المراحل عن السمات المميزة لها ، يعني أن هذا الفن هو محصلة الحضارة الإسلامية ومدى ما عبر "تاريخه" .

* * *

والله الموفق سواء السبيل

